AVGVSTINVS

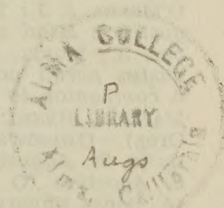
REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES

VICTORINO CAPÁNAGA

Y

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO



1956
I — ENERO-MARZO — 1
MADRID

SUMARIO

AVGVSTINVS

1956

I

DIRECTORES: Fr. Victorino Capánaga, O. R. S. A.
Adolfo Muñoz-Alonso (Catedrático de Universidad).

Toda la correspondencia relacionada con la Redacción de AVGVSTINVS, intercambio de revistas, envío de libros para recensiones, etc., diríjase a:

SECRETARIO de REDACCIÓN: Fr. José Oroz, O. R. S. A.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

	ESPAÑA	EXTRANJERO
Suscripción anual....	100 Ptas.	150 ptas. o 4 $ U. S. A.
Número suelto......	30 »	40 » o 1,25 $ »
Número atrasado....	35 »	50 » o 1,50 $ »

ADMINISTRADOR: Fr. Miguel Muñoz, O. R. S. A.

DIRECCIÓN, REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:
Cea Bermúdez, 59.—Teléfono 34 97 92.—MADRID

Marsiega, S. A.—Avda. Menéndez Pelayo, 26.—MADRID.

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS.

PRESENTACION

HEMOS estampado el nombre de AVGVSTINVS en la portada porque es cifra de entendimiento y voluntad, de fe y amor, de gracia y libertad.

Lo hemos conservado en latín porque es la lengua en que San Agustín dispensó a Occidente la riqueza de sus palabras, la intuición de las verdades, la intimidad de su corazón. Y porque así le conocían sus fieles, y con ese nombre le bautizó para su Dios el llanto de su madre y para la Iglesia el agua sacramental.

Hemos preferido ese nombre porque en el ámbito de sus sílabas, en la emotividad de su expresión, parece como si se encontrara renovado el hombre moderno que no acaba de saber ser hombre, olvidado como está de Dios. De un Dios que no quiere olvidar a quienes tanto trabajo, cruz y amor le costaron.

La Revista nace con una firme voluntad de servicio, con un decidido y noble anhelo de cooperación intelectual y moral.

Al poeta pagano, nada de lo que fuera humano le era ajeno; a San Agustín, nada de lo que fuera divino le era indiferente. Y lo más excelsamente divino que en el hombre mora, el espíritu, la gracia, la libertad, merece un trato exquisito de amor, un esclarecimiento natural y sobrenatural, una revelación intelectual y cordial. Sólo cuando ama piensa verdaderamente el hombre.

Y pensar con verdad, ¿qué otra cosa es sino una forma sublime de amar? Sólo el amor es eficiente; sólo por él el hombre se salva de la nada; sólo él—amor de caridad—perdurará en el hombre, cuando la fe haya rendido el favor de su confesión y la esperanza se haya encontrado en el consuelo de su posesión.

La Revista ofrece sus páginas a todos los que se sientan peregrinos de la verdad en verdad, a quienes han llegado al convencimiento de que se puede pensar, escribir, vivir y amar según Dios. *Y desea que lleguen esas páginas a quienes no aciertan a romper los diques que les contienen en la especulación* según el mundo.

Quienes van a la verdad con entendimiento de amor—camino sin más cerco que la luz vertical que ilumina el camino—encontrarán en AVGVSTINVS admiración. Desde este primer número solicitamos su pluma. El Dios de San Agustín, Cristo, asiste con su luz, con su gracia, con su amor, a quienes se convierten con la aurora, mantienen el día con el alimento de sus palabras y hacen de la noche espejo de meditación y de silencio.

AVGVSTINVS no es, no quiere ser, un púlpito; tampoco un escenario. Aspira a transformar lo artificioso, a preparar una comunión en la verdad como aspiración sincera y hondamente sentida. Las palabras son vanidad, por armonioso que sea su sonido, si el Maestro de la Verdad no las levanta de significado en el secreto del alma. Y ser juez de este proceso divino no es oficio de hombres, sino prerrogativa de Dios.

El pensamiento de San Agustín, su presencia, actualidad, vigencia *y* efectividad *será particular empeño en la Revista. Pero AVGVSTINVS entiende que la Historia es presencia en la continuidad, que en la Historia lo único que no pasa es la palabra inmarcesible de Cristo, que lo único que no se fatiga es la paciencia amorosa de Dios.*

A nadie extrañe, pues, si en la Revista se recrean temas, se plantean problemas, se describen rumbos, se someten a consideración las orientaciones en que el hombre moderno se debate. Como tampoco será ajeno a nuestros oficios el ambicioso propósito de contar a una frase sus letras, sorprender su ritmo o sorber su aliento.

Con humildad y sencillez comenzamos. Era decoroso seguir el ejemplo que otros, hermanos nuestros en la fe y en la confesión, nos han dado. Se nos antoja que es la mejor manera de aplaudirlos.

Era de conciencia saltar a una arena en que otros, disidentes en la fe o menospreciadores de ella, gesticulan o combaten. Se nos ocurre que es la manera gallarda de entablar diálogo.

Para uno y otro empeño—para cooperación con los hermanos en la fe y para dialogar con los alejados o con los indiferentes—solicitamos en audiencia de buena voluntad y rectitud de intención, palabras de inspiración agustiniana.

Si logramos nuestro propósito, el XVI Centenario del natalicio de San Agustín habrá rendido en España uno de sus más deseados y perdurables frutos.

San Agustín: Jerarquía y totalidad

Por Gabriel del Estal, O. S. A.

Ita ordinantur omnes officiis et finibus suis in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat: quia nec in aedificio iudicando unum tantum angulum considerare debemus, nec in homine pulchro solos capillos, nec in bene pronuntiante solum digitorum motum, nec in lunae cursu aliquas tridui tantum figuras. Ista enim, quae propterea sunt infima, quia partibus impecfectis tota perfecta sunt, sive in statu, sive in motu pulchra sentiantur, tota consideranda sunt, si recte volumus iudicare.

AUG., *De vera religione*, 40, 76 *PL* XXXIV, 156.

Celebraban los griegos a Diógenes el Cínico porque a pleno sol y a la luz de un candil se abría paso por el ágora bulliciosa de Atenas gritando con gravedad: "Voy buscando un hombre". Así lo atestigua Diógenes Laercio en *Vidas de los filósofos* (1). Y Papini, más en nuestros días, añade con Ibsen: "Veo sólo vientres, cabezas y manos, pero no veo a ningún hombre sobre la tierra" (2).

No es fácil tropezar por el mundo con hombres completos. El tipo del hombre integral se esfuma entre mutilaciones. La mayoría de los mortales son fragmentos o desmesura. Muy pocos llenan las calidades de equilibrio y totalidad. Uno de éstos, excepcionalmente humano, e inmune a la cicatería de lo unilateral y lo extravagante, es San Agustín.

Para ser hombre cabal hay que serlo arquitectónicamente, en todas las dimensiones del complejo estructural que en cada uno cobra forma. En la persona de San Agustín la arquitectura humana adquiere sentido de plenitud, sin ausencia de arcos sustantivos y sin elefantíasis anárquica de potencias vitales. Naturaleza y gracia, libertad y necesidad, razón y carisma, carne y espíritu se funden ejemplarmente en lo más íntimo de su ser, abierto a las vibraciones de

(1) LAERCIO, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, trad. de José Ortiz y Sanz, libros IV a VII, Colección Austral, Buenos Aires, 1950, pág. 75.

(2) PAPINI, Giovanni, *San Agustín*, trad. de M. A. Ramos de Zárraga, Ediciones FAX, Madrid, 1934, pág. 295.

la belleza universal y del orden absoluto, por las ventanas interiores de la verdad y del amor. El método que le es propio en este trance de contactos totales es de recogimiento y soledad. San Agustín se concentra sobre sí mismo, hecho cuestión y problema: *mihi quaestio factus sum* (3). A la luz de este examen introspectivo descubre que "su corazón no es más que un corazón humano" (4). Su pulso cordial, amasado en debilidades y finitud, no anhela otra cosa que el descanso en Dios. "Nos hiciste, Señor, para ti—exclama—, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti (5).

El hombre interior polarizado en San Agustín es eje dialéctico de inquietudes. Su aspiración al ser late en ansias de conocimiento y beatitud. San Agustín, como todos los hombres, suspira por la felicidad. "Es infeliz—afirma—el que no tiene lo que desea" (6). Pero mientras se ciernan sobre su espíritu motivos de turbación no le es posible vivir de acuerdo con su querer. Sólo en Dios desaparece el desasosiego que lacera la entrañable nostalgia de su interioridad. Porque "es feliz el que posee a Dios": *Deum igitur qui habet beatus est* (7). En su búsqueda constante de auténtica y no mentida beatitud, al fin logra encontrarla, por encima del polvo vil y sin rendirse a la seducción del halago sensible. "¡Tarde te amé—suspira ya dichoso—, hermosura tan antigua y tan nueva! ¡Tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba. Y sobre estas cosas hermosas que tú creaste, deforme de mí yo me lanzaba. Tú estabas conmigo, y yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que no serían si no estuviesen en ti. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera. Brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera. Exhalaste tu perfume y lo aspiré, y suspiro por ti. Gusté de ti, y siento hambre y sed. Me tocaste, y abraséme en tu paz" (8).

En la fuerza interior de este canto tan sincero, presente a los cinco sentidos ya saturados de Dios—"me llamaste", "brillaste", "exhalaste tu perfume", "gusté de ti", "me tocaste"—explota todo el dinamismo de la incontenida espiritualidad de San Agustín. Su vida es un encuentro de tristezas y nostalgias. Nunca de alegrías clamorosas. La alegría total es reserva de esperanzas y optimismos para el goce imperecedero de la sabiduría inmortal, al otro lado de la muerte. Desde la crisis cordial de su juventud se esfuerza existencialmente por descubrir un asidero seguro para su mente y su corazón. Esta es su más honda aventura. El *Hortensio* de Cicerón le habla de la verdad (9),

---

(3) *Confess.*, X, 33, 50, *PL* XXXII, 800.

(4) *De Trinit.*, IV, proem., *PL* XLII, 887.

(5) *Confess.*, I, 1, 1, *PL* XXXII, 661.

(6) *De beata vita*, 2, 10-15, *PL* XXXII, 964 ss.; *Confess.*, X, 20, 29, *PL* XXXII, 792; *De Trinit.*, XIII, 4, 7; 5, 8; 6, 9, *PL* XLII, 1018s.; 1019s.; 1020.

(7) *De beata vita*, 2, 11, *PL* XXXII, 965; *De Trinit.*, XIII, 7, 10; 8, 11; 9, 12, *PL* XLII, 1020s.; 1022s.; 1023s.

(8) *Confess.*, X, 27, 38, *PL* XXXII, 795.

(9) *Confess.*, III, 4, 7, *PL* XXXII, 685; *Confess.*, VIII, 7, 17, *PL* XXXII, 757; *De beata vita*, 1, 4; 2, 10, *PL* XXXII, 961; 964s.; *De Trinit.*, XIII, 4, 7; 5, 8; XIV, 9, 12, *PL* XLII, 1018s.; 1019s.; 1045s.; *Contra Julianum*, IV, 14, 15, *PL* XLIV, 769ss

como acceso indefectible a una beatitud que persigue sin éxito y con dolor en el alma. Un verdadero descubrimiento. Desde este instante el fondo privará en él definitivamente sobre la forma, y la voz de la filosofía sobre el juego retórico, dispuesto a "abandonar todas las vanas esperanzas y engañosas locuras de sus apetitos" (10). Pero la solución del *Hortensio* no es total. Tiene más de apariencia que de sustancia. En sus fórmulas, demasiado académicas, halla una verdad racionalística y una felicidad sin el Dios del Cristianismo balbuceado en la niñez, que le dejan frío en el sentir y escéptico en el pensar (11). El fuego que arde en sus inquietudes necesita soluciones más cálidas.

La dogmática del maniqueísmo parece ajustarse mejor a las condiciones agonísticas de su ser. Hijo de una madre sublimada de virtudes y de un padre estremecido de sensualidad, experimenta en su sangre dos tendencias en choque. Los principios maniqueos del bien y del mal, en lucha dentro de cada sujeto humano, explican el desgarro de su persona en impulsos de carne y espíritu. Y da su nombre a la secta y estudia sus libros, presentes ya al nombre de Jesús, que en vano buscó sobre la dulce lectura del *Hortensio* (12). Pero pronto viene la decepción: los doctores de Manes, con mucho artificio de retórica y palabrería, no saben penetrar en los problemas sin metáfora que permanecen intactos dentro de sí (13).

Tampoco son definitivas para él las doctrinas de los neoplatónicos (14). Cierto que su meditación le va acercando a la luz (15). Pero le deja lejos, en la superficie de la verdad, sin penetraciones entrañables. Su espíritu, hambriento de realidades concretas, no se satisface con manjar de ficciones. Le urge llevar al tacto del sentido las formas abstractas de la idea. Tiene precisión de cosas, no de utopías y volúmenes líricos. La palabra de Ambrosio y la lectura de los *Libros Sagrados* descorren así horizontes más jugosos y más reales en su pensamiento y en su corazón (16). La promesa de felicidad no ha de venirle solamente por los caminos de la inteligencia. Tanto como de conocimiento está necesitado de dilección. Las *Epístolas* de San Pablo comienzan a interesarle: le enseñan a comprender amando y a amar comprendiendo (17). Este es el tono de la palabra interior por la que

(10) *Confess.*, VI, 11, 18, *PL* XXXII, 728.

(11) *Confess.*, III, 4, 8, *PL* XXXII, 684.

(12) *Confess.*, III, 6, 10-19, *PL* XXXII, 685-692; *Contra epist. manich. quam vocant Fundamenti*, 3, 3, *PL* XLII, 174s.; *De utilitate credendi*, 1, 2, *PL* XLII, 66; POSSIDIUS, *Sancti Augustini vita*, 1, 3, *PL* XXXII, 34ss.

(13) *Confess.*, IV, 1, 1; V, 3, 3-14, *PL* XXXII, 693; 707-712; *De utilitate credendi*, 8, 20, *PL* XLII, 78s.; *Contra Faustum*, V, 1-8, *PL* XLII, 219-225; *De moribus Eccles. cathol. et de moribus Manich.*, I, 18, 34; II, 16, 38, *PL* XXXII, 1325; 1361.

(14) *Confess.*, VII, 9, 13-16; VIII, 2, 3, *PL* XXXII, 740ss.; 749s.; *De beata vita*, 1, 4, *PL* XXXII, 961; *De Civ. Dei*, VIII, 11-14, *PL* XLI, 235-238.

(15) *Contra academicos*, III, 20, 43, *PL* XXXII, 957; *De doctr. christ.*, II, 27, 40, *PL* XXXIV, 53; *De vera relig.*, 4, 6-7, *PL* XXXIV, 126; *Retractat.*, I, 1, 9, *PL* XXXII.

(16) *Confess.*, V, 13, 23-24; VI, 1, 1-9, *PL* XXXII, 717s.; 717 ss.; POSSIDIUS, *Sancti Augustini vita*, 1, 2-4, *PL* XXXII, 35.

(17) *Confess.*, VI, 4, 6; 5, 8; VIII, 6, 14; 12, 29, *PL* XXXII, 722; 723; 755; 762.

tanto ha suspirado. Y sobre las ruinas del hombre viejo—liviandad, soberbia, escepticismo, herejía—se alza triunfante en su pecho agitado el hombre de Cristo, el hombre total.

El ejercicio de perfección es tarea de plenitudes. "Para ser perfecto—escribe Renán—hay que reunir las condiciones de poeta, de filósofo, sabio y hombre de virtud, pero no a intervalos y en momentos distintos, sino por íntima compenetración en todos los momentos" (18).

Perfección es totalidad. Y nadie puede decirse total en el ser si no es hombre colmado en el vivir. Lo fragmentario es siempre imperfecto. Solamente lo íntegro encierra notas de ejemplaridad y calidades de exactitud.

Pocos hombres como San Agustín han desenvuelto la existencia en lección de totalidades. Esto explica su altura de genio. Aguila le apellidan los siglos; no tanto por subir en el vuelo de la idea como por penetrar más que nadie en el universo estremecido del hombre.

El genio de San Agustín pulsa todos los sonidos de la potencia humana. No se sabe qué es mayor en la melodía luminosa de su legado espiritual, si la sabiduría o el amor, el concepto o el sentido, la inteligencia o la voluntad, la intuición o el discurso, la polémica o el recogimiento, la distensión o el éxtasis, la naturaleza o la gracia, el arrebato o la serenidad, la palabra o la pluma, lo humano o lo divino. Por esto es genio. Pero genio de totalidades. De hombre lleno es su talla. Y por tal hombre, maestro universal.

"La vida de San Agustín—observa Louis Bertrand—no fué más que una lucha espiritual, un combate del alma. Es el combate de todos los instantes, la incesante psicomaquia que dramatizaban los poetas de entonces, y que es la historia del cristiano de todos los tiempos. Lo que se aventura en el combate es un alma. Y el desenlace es el triunfo final, la redención del espíritu" (19).

Todo en San Agustín es humanidad viviente. El convertido no mata en él al hombre del pecado: lo sublima en tacto de gracia y sazones de caridad. A San Agustín no le basta conocer la sabiduría. Quiere gozar de ella. Y para el disfrute, la táctica obligada le supone pasar del entendimiento al corazón. Por eso escribe: "Ningún otro impulso excita al hombre a filosofar sino el deseo de ser feliz" (20), y "nadie es feliz si no goza de lo que ama" (21).

El problema estrictamente intelectual lo resuelve primero, sin grandes renuncias. El orden abstracto de la idea no se resiste mucho tiempo a la escrutación de su genio penetrante. Pero la idea sin el sentido no significa nada para él. Debe lanzarse a la lucha del corazón. Esto es lo que más le cuesta, y esa es la última plaza en rendírsele. A las invitaciones insistentes del espíritu responde a favor de la carne con un "después... en seguida... espera un poco"—*modo, ecce modo, sine paululum*—(22). Pero al fin lanza el grito de victoria. Pro-

(18) RENAN, Ernest, *L'Avenir de la Science*, Calmann Levy, París, 1890, pág. 11.
(19) BERTRAND, Louis, *Saint Augustin*, Arthème Fayard, París, 1913, pág. 7.
(20) *Confess.*, VIII, 5, 12, *PL* XXXII, 754.
(21) *De vera relig.*, 3, 3, *PL* XXXIV, 124.
(22) *De Civ. Dei*, XIX, 1, 3, *PL* XLI, 623.

fundizando en la interioridad del corazón es donde encuentra la verdad pura, trascendida de gracia. De espalda a la mentira de lo exterior. lejos de las vanidades sensibles y con venda de olvidos para la soberbia de la vida, se asoma por último al mirador inequívoco de la serena e imperturbada beatitud. Ya Platón supo hablarle a la mente, y por el pensamiento quiso ser filósofo. Pero Cristo le habla ahora al corazón, en diálogo deleitoso de caridad, y por el amor va a aprender a ser santo. Platón le había dicho "que la verdad no se capta con los ojos del cuerpo, sino con la mente purificada, y que toda alma con su posesión se hace dichosa y perfecta" (23). Pero es Cristo—"verdadera y suma suavidad, más dulce que todo deleite" (24)—quien desciende triunfal a la posada tenebrosa de su corazón para expulsar las bagatelas de la ciencia vil y del placer liviano, sustituyéndolas con su presencia amorosa, "más clara que toda luz, más interior que todo secreto y más sublime que todos los honores" (1). Desde este momento reemplaza a Platón por Cristo, porque ya, rotundamente, antes que filósofo prefiere ser santo. La razón es terminante. "Si la sabiduría —escribe—se identifica con Dios, por quien han sido hechas todas las cosas, como el testimonio divino y la propia verdad así lo han manifestado, el verdadero filósofo es el qu eama a Dios"—*verus philosophus est amator Dei* (26). Y todo, en definitiva, porque nadie se entrega al ocio y la pena de filosofar sino para ser feliz—*nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit*—(27).

La tarea de la santidad, lo mismo que antes el empeño de la sabiduría, va a ser en San Agustín propósito y ejercicio de totalidades. Así antes como después de la conversión no le gusta quedarse a medias. Siempre hay un más allá frente a la última de sus conquistas. La medida de sus aspiraciones nunca conoce colmo en el tiempo. Por eso su ansia de eternidad. Su temple psíquico no está amasado con tierra de vulgares. En sus más ínfimas vibraciones suenan acentos de afán por las cumbres y ambición de ulteriores metas. Ya en sus descarríos de joven le halaga el ser aplaudido, tanto en el fulgir de la mente como en el gozar de la carne. Después del pecado, la distensión se convierte en éxtasis, y la incertidumbre en seguridad, y la búsqueda en hallazgo. Pero todo sin punto final de posesión y quietud. Su vida sigue estando perforada de esfuerzos, en desazón tenaz por fundirse con la sabiduría, bajo el abrazo amoroso y aquietante de Dios. Para San Agustín, saber es amar, y amar es gozar, y gozar es poseer. Pero esta posesión sólo se consigue después de la muerte, que es nacimiento a la beatitud sapiencial. La vida es proyecto, vocación y suspiro, con nostalgias de deseo y con impaciencias de esperanza. El hombre por él vivido es un problema que resolver y un ser que rea-

---

(23) *De Civ. Dei*, VIII, 8, *PL* XLI, 232s.
(24) *Confess.*, IX, 1, 1, *PL* XXXII, 763.
(25) *Confess.*, IX, 1, 1, *PL* XXXII, 763.
(26) *Cfr.* FLÓREZ, Ramiro, O. S. A., "Puntos para una antropología agustiniana", en *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Conmunications, I, Études Augustiniennes, París, 1954, pág. 554.
(27) *De Civ. Dei*, VIII, 1, *PL* XLI, 223ss.

lizar, con vista al futuro; un problema en formación y un "ser siendo" (28), sin arquitecturas terminadas. Y la vida, lógicamente, es cruce de apetencias insatisfechas y logros inmaduros, en tránsito del tiempo a la eternidad y de la angustia al disfrute.

La vida es combate y esfuerzo. De esta lucha no hay liberación para el espíritu. Nadie está exento del problema interior. Para resolverlo es preciso concentrarse en el ser, cerrando los ojos a la tentación de resbalar por las cosas. Pero no son muchos los que abren el oído a las confidencias del alma. Es más fácil y menos ingrato entregarse al halago de los sentidos y de la frivolidad. Muy pocos penetran en la tensión íntima del hombre para escuchar su latido profundo. Cuando la materia impera sobre el espíritu no hay vía para recogimientos de soledad. San Agustín es excepción. En diálogo consigo mismo, se siente campo de trabajo y arena de batalla. Hijo de Adán y deudor de su culpa, porta en los cansancios de la carne la firme sentencia del Génesis, condenado a ser "tierra de dificultades y de excesivo sudor" (29).

La preocupación constante de San Agustín por los problemas interiores es índice de su espiritualidad apasionada, presente siempre, aun en medio de sus flaquezas. El hombre fundamentalmente es espíritu. Antes que espectador de las cosas, es actor de interioridades. Lleva dentro de sí el escenario de la propia vida, de una vida desenvuelta en drama, con entreactos de tragedia y tropezones de angustia. Sólo los extravertidos y los traficantes de palabras vacías pueden vivir en comedia y a golpe de carcajada. La seriedad es nota del mejor humanismo y condición de portes espirituales. San Agustín se afirma plenamente humano al ser intensamente espiritual. La dialéctica de las dos ciudades, en polaridad de materia y espíritu, se desenvuelve sobre el paisaje polémico de su hombre interior. "Para que el hombre se conozca—escribe—es menester que se acostumbre a apartarse de los sentidos, a recoger el espíritu sobre sí propio y mantenerse en su mismo ser" (30). Con la victoria del espíritu frente a la materia, triunfa en San Agustín la eternidad sobre el tiempo y el ser sobre la metáfora. Dentro de su existencia traspasada de acentos vitales, el espíritu no destruye al hombre; simplemente lo sublima. Tampoco la gracia es negación de su naturaleza enfermiza, sino añadido y estimulante de salud.

El problema agustiniano del hombre es contienda armada entre el amor del creador y el amor de la creatura. El primero impera sobre el segundo cuando lo visible cede el paso ante lo invisible en la inmanencia del espíritu trascendido de caridad. San Agustín se siente prendido, enredado, en las coordenadas finitas del tiempo y de la Historia. Toda su vida es un suspiro por liberarse de este tributo a la temporalidad. El tiempo, experimentado en sí propio, es contingencia interior del ser, tacto de materia, imperfección orgánica, inestabilidad, desasosiego, inquietud, apetito de eternidad, de lo permanente,

(28) *De Civ. Dei*, XIX, 1, *PL* XLI, 621-624.
(29) *Confess.*, X, 16, 25, *PL* XXXII, 789s.
(30) *De ordine*, I, 1, 3, *PL* XXXII, 979.

de lo que es sin deseos de otra cosa. El hombre, en su pensar, no puede ser feliz mientras no vive como desea. Y la saturación del deseo no está en el tiempo, sino en la eternidad (31).

La vida de San Aguetín, observada bajo el impacto del tiempo sólo en calidad y altura se distingue de las demás. La entrega a Cristo, después de la escena luminosa en el huerto de Milan, no destruye sus miserias ni es puerta de goce sin dolor. Su naturaleza está enflaquecida por el hábito del pecado. Necesita vigilar en un frente continuado de lucha y apoyarse sobre puntales de gracia para mantenerse en la virtud. La costumbre pecaminosa, experimentada dentro de sí, es manifestación de la concupiscencia. Y la carne, rebelde al espíritu, se convierte en naturaleza bajo la acción del pecado original (32). La naturaleza, desfallecida así, no está corrompida, sino viciada. El pecado original es para él "cojera" (33), no destrucción. La herencia de sus lacras hará que la vida del espíritu no sea en él ascensión sin descansos. "Aun está triste mi alma—confiesa—porque vuelve a caer y a ser abismo—*relabitud et fit abyssus*—, o siente más bien que es abismo todavía (34). Este vuelo de alas abatidas le apesadumbra y empequeñece a los ojos de Dios (35). Por esto, se arrodilla ante su misericordia, exclamando conmovido: "cuando yo me adhiera a ti con todo mi ser ya no habrá más dolor ni trabajo para mí, y viva será mi vida, llena toda de ti. Ahora, sin embargo, como al que tú llenas lo sostienes, soy carga para mí mismo, ya que aun no estoy repleto de ti. Contienden mis alegrías, dignas de ser lloradas, con mis tristezas, dignas de exultación. Y de qué lado esté la victoria, no lo sé. Contienden mis aflicciones malas con mis gozos buenos. Y de qué frente sea la victoria no lo sé. ¡Ay de mí, Señor! ¡Tened piedad de mí! ¡Ay de mí!" (36).

La curva histórica de San Agustín está levantada sobre tensiones opuestas. En su corazón hay entablado un "combate de sí mismo contra sí mismo" (37). Rumbo de enigmas y dificultades le resulta la existencia. Ha descubierto a Dios. Tiene nostalgia de su abrazo. Pero se le escapa entre las debilidades y las miserias de su pequeñez. "Ni yo mismo—nos dice—comprendo todo lo que soy" (38), y encuentro "estrecha a mi alma para contenerme a mí propio" (39). La resistencia de la carne impide que sea siempre libre el vuelo del espíritu. Muchas veces—afirma—"el hombre cree obrar por sí cuando es la pasión la que le arrastra" (40). San Agustín convertido pasa al estado de

(31) *Confess.*, XI, 10, 12-14, *PL* XXXII, 314; *De beata vita*, 2, 11; 4, 34-36, *PL* XXXII, 965; 975s.

(32) *Contra Julianum opus imperf.*, IV, 91-103; *PL* XLV, 1392s.; *De nuptiis et concupisc.*, I, 22, 24, *PL* XLIV, 427s.; *Contra duas epist. pelagianorum*, I, 15, 31; 17, 35, *PL* XLIV, 564; 566.

(33) *De natura et gratia*, 26, 29, *PL* XLIV, 261.

(34) *Confess.*, XIII, 14, 15, *PL* XXXII, 851.

(35) *Confess.*, X, 28, 39-70, *PL* XXXII, 795-808.

(36) *Confess.*, X, 28, 39, *PL* XXXII, 795

(37) *Confess.*, VIII, 11, 27, *PL* XXXII, 761.

(38) *Confess.*, X, 8, 15, *PL* XXXII, 785.

(39) *Ibid.*

(40) *De diversis quaest. 83*, 77, *PL* XL, 89

gracia con el lastre de un pasado tembloroso de incitaciones al mal. Como San Pablo, siente el aguijón de la carne hundido en sus alientos más puros. Es ley de la vida y tributo de hombres normales, con muy pocas excepciones. El mismo claramente lo confiesa: "¿Qué sabio hasta ahora existe que no experimente conflicto alguno contra la lujuria" (41).

Toda la variedad de impulsos y matices que se registran en el curso de la psicología humana laten en la persona de San Agustín. Nada le es ajeno. Llora, disfruta, intima con la sabiduría, goza de la amistad, ama, peca... y al fin es santo. La muerte del mejor amigo en Tagaste, el adiós a la fiel esposa en Milán, la pérdida de la madre en Ostia y del hijo en Africa... son escenas que le desgarran el ánimo, lo mismo que a un mortal cualquiera, y le arrancan de los ojos lágrimas de intenso dolor. No le impresionan menos los relatos conmovedores de Simpliciano y Ponticiano. Las reacciones afectivas de su corazón y los movimientos espontáneos de su espíritu son los comunes a todos los hombres, aunque más sensibles al acento sutil de lo profundo.

Ya en las primeras letras de Tagaste, como la generalidad de los niños, prefiere el juego al estudio, odia las matemáticas, teme el castigo y hasta reza para que el maestro no le azote (42). De escolar en Madaura, abierto ya a la fiebre de las pasiones, se entusiasma con los héroes de Virgilio, al par que se rebela contra el estudio del griego (43), busca el humo de los aplausos (44), y deshoja las flores de la carne en el despertar incipiente de la libídine (45). Las vacaciones son para él holganza, marchitamiento y esclavitud bajo "la cadena deleitosa de la mortalidad" (46). Se hace al modo intemperante de sus amigos, "con vergüenza de no ser más que ellos" (47) en la jactancia de lo torpe y lo vil. Está bajo el ardor de los dieciséis años, dominado por la concupiscencia. Envuelto en las locuras de la juventud, saborea con sus iguales el placer de lo prohibido, como en el asalto nocturno a las peras verdes (48), aunque cuidándose mucho de "pasar ante la opinión por elegante y cortés"—*elegans et urbanus*—(49).

Bajo este perfil interior, "rebosante de vanidad" (50), llega a Cartago para cursar estudios superiores. "Amar y ser amado es ahora la cosa más dulce" (51) para su alma. "Y cae en el amor que desea" (52). Pero gusta pronto la hiel en medio de la suavidad. "Al fin fuí amado —confiesa—y llegué secretamente al vínculo del placer, y me dejé atar alegre con ligaduras trabajosas, para ser azotado después con fé-

(41) *De Civ. Dei*, IX, 4, 3, *PL* XLI, 260.
(42) *Confess.*, I, 9, 14-15; 13, 22, *PL* XXXII, 667s.; 670s.
(43) *Confess.*, I, 13, 20; 14, 23, *PL* XXXII, 670; 671.
(44) *Confess.*, I, 17, 27, *PL* XXXII, 673.
(45) *Confess.*, II, 2, 2-4, *PL* XXXII, 675s.
(46) *Confess.*, II, 2, 2; 3, 6, *PL* XXXII, 375; 677.
(47) *Confess.*, II, 3, 7; 9, 17, *PL* XXXII, 678; 682.
(48) *Confess.*, II, 4, 9, *PL* XXXII, 678s.
(49) *Confess.*, III, 1, 1, *PL* XXXII, 683.
(50) *Ibid.*
(51) *Confess.*, II, 2, 2; III, 1, 1, *PL* XXXII, 675; 683.
(52) *Confess.*, III, 1, 1, *PL* XXXII, 683.

rreas varas, ardientes de celos, sospechas, temores, iras y discordias" (53).

La paz y la beatitud, ausentes de su pensamiento, no penetran tampoco en su corazón. En vano se confía al saber de los filósofos, a las promesas de Manes, a las fábulas de la astrología, al brillo de la gloria, a la ficción del teatro, a las caricias de la amistad, al goce del amor. De nada le vale ser ídolo de la patria númida, *magister primus* en Cartago y vencedor como poeta en la justa literaria que le merece ser condecorado públicamente por el procónsul Vindiciano (54). Tiene hastío en el corazón y tinieblas en la mente.

De Cartago salta a Roma en busca de claridad y sosiego. Huye de los estudiantes alborotadores de Africa—*eversores*—(55) y huye también de sí mismo. Necesita encontrarse. Pero el camino aun está sin abrir: "detestando en Cartago—dice— una verdadera miseria, buscaba en Roma una falsa felicidad" (56). El encuentro es así imposible.

Escéptico y sin dicha, abandona la metrópoli. Los estudiantes de Roma, más dóciles que los de Cartago, conocen el arte de aplaudir y la habilidad de no pagar (57). En la Urbe encuentra formas y modales, pero poco señorío. Y con el alma desgarrada en medio de la gloria exterior deja a los romanos para regir la cátedra de elocuencia en Milán (58). Sigue sin encontrarse a sí mismo. Le amargan los triunfos y los honores. La misma distinción que recibe al ser designado en el año 385 para pronunciar el panegírico de Valentiniano II emperador con residencia en Milán (50), no aumenta sus menguadas alegrías. Envidia a un beodo, de humor divertido en su buena "tabla", que le sale al paso cuando se dirige a la imperial basílica para el discurso, y le juzga más feliz (60).

Todo en San Agustín es terreno abonado para la germinación sapiencial de la gracia. Perdida la fe en la teología de Ormuz y Ahrimán, frío ante la ciencia de los filósofos y curado de las fantasías astrológicas, el escepticismo resultante de su mente es asepsia intelectual para recibir la verdad de Cristo (61). E infeliz en el goce del amor, su corazón vacío es lámpara en espera de aceite, dispuesta para henchimientos de caridad. Al fin, con el triunfo del espíritu sobre la carne, la sabiduría da sentido a la ciencia y la caridad fecundiza el amor.

San Agustín, convertido, se siente hombre total. Y en la totalidad del hallazgo encuentra la beatitud. No prescinde del amor para abrazarse a Cristo: lo sublima sencillamente en caridad. Ni renuncia a

(53) *Ibid.*
(54) *Confess.*, IV, 2, 3; 3, 5; VII, 6, 8, *PL* XXXII, 694; 695; 737s.
(55) *Confess.*, III, 3; 6; V, 8, 14, *PL* XXXII, 685; 712.
(56) *Confess.*, V, 8, 14, *PL* XXXII, 712.
(57) *Confess.*, V, 12, 22, *PL* XXXII, 716.
(58) *Confess.*, V, 13, 23, *PL* XXXII, 717.
(59) *Confess.*, VI, 6, 9, *PL* XXXII, 723s.; *Contra litt. Petiliani*, III, 25, 30,1 *PL* XLIII, 362.
(60) *Confess.*, VI, 6, 9-10, *PL* XXXII, 723s.
(61) *Confess.*, V, 14, 25, *PL* XXXII, 718.

la ciencia para conocer a Dios: sólo la transforma en sabiduría (62).

Para ser sabio no basta la contemplación de la verdad; es necesario su ejercicio en la arena de la virtud. "Se equivoca—dice San Agustín—quien piensa poder alcanzar la verdad viviendo todavía inicuamente" (63). Este cultivo de la sabiduría a golpe lento de virtud se traduce en un acto amoroso de caridad (64), ya que la virtud, según sus palabras, es "el orden mismo del amor"—*definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris*—(65).

Un vaho de humilde y sincero amor al prójimo se respira en su marcha fecunda por los caminos de la sabiduría. Hasta el ornato y las galas externas del lenguaje—¡él, aplaudido profesor de retórica!—sacrifica en aras de la idea. Puesto a elegir, preferirá sin duda ser entendido por el pescador a ser alabado por el doctor (66). En su acento cristiano, rezumante de sonoridades llenas y ungido de abnegada cordialidad, triunfa el contenido sobre la forma y el peso sobre el barniz.

Pensamiento y dilección son totalidad de ser, con plenitud de modos jerarquizados, en el ritmo ancho y profundo de su vida. Vivir es amar, y amar es conocer, y conocer es trascenderse y trascenderse es estar en Dios. He aquí la armazón jerárquica de la totalidad agustiniana. Subordinación de opuestos con equilibrio de distintos. Unidad y cadencia. Orden. Y en el orden, la paz. Para San Agustín no hay orden sin paz, ni paz sin concierto de disparidades. Todas las cosas le hablan en diálogo de amistad y encuentro interior. La discordia y la anarquía pugnan con su visión musical de los seres. Cada objeto lleva en su entraña vibraciones y latencias del acorde cósmico universal. Su mundo idealizado es compás de orquesta sobre marcha de "corazones fraternos" (67). Ese ritmo perfumado de interioridades salta con murmullo de surtidor celeste sobre la exactitud de su palabra. Pocos acentos percuten en la historia de las ideas tan sonoros de hondura humana como éstos grabados por San Agustín en su epifanía de la "Ciudad de Dios":

"La paz del cuerpo—escribe—es el temple ordenado de las partes. La paz del alma irracional, la ordenada quietud de sus apetitos. La paz del alma racional, el ordenado equilibrio entre pensamiento y acción. La paz del cuerpo y el alma, la vida ordenada y la salud del sujeto. La paz del hombre mortal y de Dios inmortal, la obediencia ordenada en la fe bajo la ley eterna. La paz de los hombres, la ordenada concordia. La paz de la casa, la ordenada concordia de mando y obediencia entre sus moradores. La paz de la ciudad, la ordenada concordia de mando y obediencia entre los ciudadanos. La paz de la ciudad celeste, la ordenadísima y concordísima sociedad dispuesta para

---

(62) *De Trinit.*, XII, 14, 22-23; 15, 25; XIV, 1, 3, *PL* XLII, 1009s.; 1012; 1037s.; *De Civ. Dei*, X, 28, *PL* XLI, 306.

(63) *De agone christ.*, 13, 14, *PL* XL, 299; *De Civ. Dei*, XIV, 28, *PL* XLI, 436.

(64) *De Civ. Dei*, IX, 20, *PL* XLI, 273.

(65) *De Civ. Dei*, XV, 22, *PL* XLI, 467s.

(66) ALONSO TURIENZO, P. Teodoro, O. S. A., *Vida de San Agustín*, Real Monasterio de El Escorial, 1954, pág. 129.

(67) *Confess.*, X, 4, 5, *PL* XXXII, 781.

gozar de Dios y unos y otros en Dios. La paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden. Y el orden, la disposición de cosas iguales y desiguales mediante el ajuste de cada una en su propio lugar" (68).

El oído interior de San Agustín siente la paz y el orden de los seres, que se le acercan con música de intimidades. Su vida es consonancia y diálogo de plenitud en la armonía del universo. La soledad que conforta su espíritu—*ipso me solo*—no es monólogo de misántropo y fuga de problemas, sino recogimiento del alma para encontrarse en Dios—*ipso me solo coram Te*—(69) y ver mejor las cosas viéndose mejor a sí (70). Éste es su secreto y su único estilo: ***noverim me, noverim Te*** (71). Y ésta es su norma definitiva: ***totum transcende, te ipsum transcende*** (72).

La práctica del soliloquio no es, en San Agustín, entredicho para el diálogo. Ya en los albores de la conversión piensa ordenar filosóficamente la vida instituyendo una sociedad de amigos entregados en común a las tareas del saber (73). Más tarde, en sus monasterios, se habla y se discute entre el aire tibio de un dulce conversar, al propio tiempo que en la paz de la celda se cultiva el silencio del trabajo y la oración (74).

San Agustín piensa y ama en totalidad. No es suma de notas inconexas, sino síntesis de modos jerárquicos. El jirón y la hipérbole no armonizan con su temple de ritmos integrales. Grandeza de genio y altura de pináculo son sus dimensiones, pero con normalidad y sin rugidos de monstruo. Excesivo, lo es en calidad y categoría, nunca en desproporción. Genio sin genialidades: ésta es su talla. En los toques de su espíritu jamás se pulsa el límite del estupor ni el gesto de lo extravagante. Todo en él fluye con naturalidad. Visto a distancia, como el David de Miguel Angel, es un hombre de tantos. De cerca es cuando se palpa su grandiosa celsitud. Lo postizo y lo disforme pugnan con su escala de peso y medida. Ni sólo pensamiento, ni sola dilección. Inteligencia cordial y corazón iluminado son su mejor estilo. Al conocer y al amar opera con el hombre íntegro, en una acción estremecida de pasiones y éxtasis, de sentido e idea, de conversación y silencio, de sabiduría y santidad.

Hay genios porque tienen genialidades. San Agustín es normalmente genial. Y genio sin caricatura. El resplandor de su genio no es luz de relámpago ni chispazo de ocasión, sino equilibrio de plenitud en un mediodía de constante claridad. Solamente el fragmento y la anomalía tienen caricatura. San Agustín no puede tenerla. Porque en lo normal y en lo íntegro no hay huecos para lo bufo ni pies para caricatos.

---

(68) *De Civ. Dei*, XIX, 13, *PL* XLI, 640ss.

(69) *Confess.*, IX, 4, 7, *PL* XXXII, 766.

(70) *De vera relig.*, 39, 72, *PL* XXXIV, 154; *Serm.*, 137, *PL* XXXVIII, 756; *Epist.*, 17, 43, *PL* XXXIII, 615s.; *De libero arbitrio*, II, 16, 41, *PL* XXXII, 1263.

(71) *Confess.*, VI, 14, 24, *PL* XXXII, 731.

(72) *Epist.* 157, 4, 39, *PL* XXXIII, 692s.; *De opere monach.*, 28, 36, *PL* XL, 575s.; POSSIDIUS, *Sancti Augustini vita*, 5, 1; 22, 6, *PL* XXXII, 37; 51s.

(73) *Soliloq.*, II, 1, 1, *PL* XXXII, 886.

(74) *Serm.* 2, 3, *PL* XXXVIII, 23s.

El genio de San Agustín es universal por su exclusión de valencias unilaterales. En el curso histórico de su vida hay cruce perenne de teoría y acción, de polémica y soliloquio, de sermón y penitencia, de pluma y báculo, de vigilias nocturnas y polvo de caminos.

Hombre de su hora, abierto a todas las voces del universo, en sus dedicaciones no se guía de gustos y preferencias. Disputa con herejes, gobierna la diócesis, arregla litigios, escucha demandas, responde a consultas, escribe, predica, ora... Este es su clima, respirado siempre con mesura y humanidad. No conoce extremismos. Ni excesiva blandura, ni demasiado rigor. Por eso es amplio, como su regla monástica, con amplitud de fondo, no de laxitud. El criterio que le rige, en expresión de su primer biógrafo, San Posidio, es avanzar por el medio, sin declinaciones laterales: *medium tenebat, neque in dexteram neque in sinistram declinans* (75). Su espíritu de comprensión se opone al rigorismo donatista y a toda intransigencia. "Ama al hombre y odia el pecado" (76), exclama paternal. En el propio monasterio quiere que se proceda *cum dilectione hominum et odio vitiorum* (77). Le repugnan la violencia y el alboroto. Por eso, ya Obispo de Hipona, abre batalla frente a la turba de "circumceliones" (78) embravecidos, al modo como mucho antes, aún maestro en Cartago, clamaba contra la estudiantina de impetuosos *eversores* (79).

San Agustín es comprensivo porque es humano, y es humano porque al lado de una poderosa inteligencia tiene un gran corazón. "Ama y haz lo que quieras" (80), nos dice enternecido. Su amor a los hombres crece en abrazo de caridad. Ya su sola presencia es entredicho para la murmuración. En el refectorio tiene escrito este dístico:

quisquis amat dictis absentum rodere vitam
hanc mensam vetitam noverit esse sibi

(quien gusta de roer con sus dichos la vida de los ausentes, sepa que es indigno de sentarse a esta mesa) (81). Y tiene caridad porque es humano, y porque su humanismo está saturado de gracia.

Decir humanismo, en San Agustín, no indica pelegianismo, o suficiencia del hombre, sin la gracia, para salvarse. Pelagio, inocentón y optimista como buen nórdico, tal vez no sintiese en su carne apagada los vestigios del pecado original ni los acentos de la naturaleza caída. Los principios soteriológicos de su fe son laicos en la doctrina y racionalistas en el modo, sin gran diferencia con la dogmática fría del estoicismo. San Agustín, por el contrario, sin juego de laicas razones, se acerca de la naturaleza para sentirla *egena et vitiata* (82), con necesidad

(75) POSSIDIUS, *Sancti Augustini vita*, 22, 1, *PL* XXXII, 51.

(76) *Contra Gaudentium*, I, 28, 32, *PL* XLIII, 725; *Epist. 88*, 6, 8, *PL* XXXIII, 306. 307; *Epist. 111*, 1, *PL* XXXIII, 422; POSIDIUS, *Sancti Augustini vita*, 10, 1-4, *PL* XXXII, 41s.; OPTATUS DE MILEVI, *De schismate donatistarum*, III, 4.

(77) *Serm.* 49, 5, *PL* XXXVIII, 322s.

(78) *Regula*, 7, 5, *PL* XXXII, 1382.

(79) *Confess.*, III, 3, 6; V, 8, 14; 12, 22, *PI* XXXII, 685; 712; 716; *De vero religione*, 40, 75, *PL* XXXIV, 155s.

(80) *In Epist. Joann.*, 7, 8, *PL* XXXV.

(81) POSSIDIUS, *Sancti Augustini vita*, 22, 6, *PL* XXXII, 51.

(82) *Serm.* 155, 13, *PL* XXXVIII, 848.

de ser sanada en Cristo por el concurso de la *gratia liberatrix* (83). El "hombre" se sale así de su disminuída humanidad para lograr forma de plenitud en el "cristiano".

Esto no significa oposición entre las tinieblas y la luz, como profesaba el dualismo maniqueo. La acción redentora de la gracia puede convertir en luz toda tiniebla y todo mal en bien, sin resistencias sustanciales, ya que lo tenebroso y lo malo no son realidad sino límite, no pertenencia, sino privación, por lo mismo que no son *effectio*, sino *defectio* (84). Tampoco se ha de entender que el hombre, en el estado de naturaleza caída, no pueda abstenerse del mal sin la mano predestinante de Dios, que por sí sola, caprichosamente, salva y condena, con muerte de la libertad frente a la gracia, según el modo triste que pondrá en marcha Lutero. Para San Agustín, gracia y libertad se funden sobre la naturaleza desfalleciente del hombre, en un abrazo salvífico que es medicina y colmo antes que arbitrariedad y destrucción. "Háganse católicos—exclama frente a los arrianos—para que no dejen de ser hombres" (85). En la Iglesia católica, según la doctrina agustiniana, es donde el hombre adquiere su más lograda plenitud porque es la única Iglesia donde Dios, hecho hombre, va sembrando por la humanidad tactos divinos.

El espíritu ponderado de San Agustín no rima con fórmulas extremas. Dista tanto de la intransigencia fanática y ruda de los donatistas como de la tolerancia escéptica y elegante de los académicos. Resiste por igual al optimismo de Pelagio como al pesimismo de Manes. Exacto en el juicio y ecuánime en la acción, pisa sobre las cosas con número y medida, de cara al todo, sin desentonar con la música interior de las esencias. Su altura de genio no le impide ser normal ni proceder con sentido común. No es hombre de pequeñeces ni demasías. Le van mal los pulsos anárquicos y las facturas menguadas. Busca siempre la "tranquilidad del orden" (86), y suspira sin calma por la plenitud en el ser. Porque ya es, en sí mismo, jerarquía y totalidad.

Gabriel DEL ESTAL, O. S .A.

Real Universidad de "María Cristina".
El Escorial.

---

(83) *Serm.* 174, 2, *PL* XXXVIII, 940s.
(84) *De Civ. Dei,* XII. 7, *PL* XLI, 355.
(85) *Serm.* 139, 5, *PL* XXXVIII, 772.
(86) *De Civ. Dei,* XIX, 13, *PL* XLI, 640ss.

San Agustín y Luis Lavelle

La actualidad de la filosofía de San Agustín

Por Fr.-J. THONNARD

Luis Lavelle (1883-1951) fué uno de los forjadores de la renovación espiritualista que ha distinguido, en filosofía, la primera mitad del siglo XX. Era profesor de Filosofía en París, y desde el 1941, en el Collège de France. Dirigía con René Le Senne la *Colección* titulada *Philosophie de l'Esprit,* en la que ha publicado su gran obra: *La Dialectique de l'éternel Présent,* que debía comprender cinco volúmenes: I, *Le l'Être* (1928); II, *De l'Acte* (1937); III, *Du temps et de l'éternité* (1945); IV, *De l'âme humaine* (1954). Había anunciado el volumen V, *De la Sagesse,* que debía dar remate a la obra; pero una muerte prematura le impidió escribirlo. Había presentado una breve síntesis en *La Présence totale* (1934). Ha escrito también un gran número de *Ensayos* de Psicología y de Moral, tales como *La Dialectique du monde sensible, La Perception visuelle de la profondeur, Le moi et son destin, L'Erreur de Narcisse, La Parole et l'écriture, Quatre Saints,* etc.

El espiritualismo de Luis Lavelle tiene aspectos netamente agustinianos. Sin embargo, el filósofo francés no se refiere nunca directamente a las obras mismas de San Agustín. Se inspira indirectamente, siendo su intermediario Malebranche, a quien cita con gusto (aunque con sobriedad, según es costumbre en él con todos los que le precedieron). Malebranche, en efecto, a pesar de sus exageraciones, defendía un *espiritualismo* muy afín al del Obispo de Hipona, al cual conocía muy bien y a quien cita con frecuencia.

Para poder apreciar con claridad el agustinismo de Lavelle, vamos a mostrarlo, de un lado, en la *experiencia* que sustenta su sistema, y de otro, en su *método,* que demuestra al mismo tiempo alguna diferencia entre ambos pensadores.

I

Luis Lavelle ha dicho de su doctrina lo que se puede afirmar también de la de San Agustín: que es una *Philosophie de la Participation.* Su punto de partida es una experiencia que podemos realizar cada uno en nosotros mismos por un esfuerzo del recogimiento: la

experiencia espiritual de nuestro *moi-pensant*. No se trata tan sólo de una experiencia psicológica, como la de Descartes, que conduce simplemente a un sujeto o a un hecho de conciencia. Hay algo más. Al mismo tiempo que su existencia espiritual, Lavelle observa que intuitivamente comprende al *ser* en el sentido concreto de "lo que existe" *realmente;* e incluso al *Ser Absoluto*, o lo que llama el "Ser Total", porque más allá de él no hay nada. Consiguientemente, todo participa de él.

Efectivamente, cada vez que pensamos en un objeto cualquiera (si es que hay un verdadero *pensamiento intelectual* donde existe un juicio, una reflexión de la razón, como, por ejemplo, si, viendo un árbol, pensamos: "todo árbol *es* necesariamente *viviente*"), hay, por así decirlo, tres cosas presentes a nuestro espíritu. Hay: 1) *un objeto,* lo que es el árbol, la vida; 2) *un sujeto*, el pensamiento de esta verdad, y 3) existe sobre todo *el ser,* la luz del ser y la realidad del ser que hace que el pensamiento sea un pensamiento, que la vida sea vida, que el árbol sea un árbol. Este mismo ser hace que todo participe del *ser,* de tal manera que lo que es "árbol" es la misma cosa que lo que es "viviente". *Lo que es* comprende todo esto, y comprende además una infinidad de otros seres posibles.

He aquí, dice Lavelle, el "todo" en cuyo interior nos inscribimos a nosotros mismos por el hecho mismo de pensar y de ser seres pensantes. En todo *pensamiento* verdadero este *Todo* está presente necesariamente, con la conciencia y la vista de que formamos parte de este ser o de que "participamos" de él al mismo tiempo que los otros seres. Esto es lo que llama la *Présence totale.*

Esta "presencia total" es la experiencia fundamental de la filosofía, en cuanto que es una experiencia *metafísica* donde nosotros "palpamos" al *Ser Absoluto* por nuestro pensamiento. Si quisiéramos analizar todo lo que encontramos en esta experiencia—ya sea en relación con el Ser que es Dios de quien todo participa, ya en relación con el *yo* que juzga y piensa, participando de Dios, ya en relación con las *cosas sensibles* (el árbol, por ejemplo), sobre las que juzgamos, que conocemos por nuestros sentidos corporales y que, a su vez, también participan del *ser,* es decir, de Dios— nos encontraríamos frente a un inmenso programa. Tal es el programa mismo de L. Lavelle que, podemos verlo, se plantea siempre, principalmente, desde el punto de vista de la *metafísica.* Gusta, sin duda, al mismo tiempo del punto de vista de la psicología o de la criteriología, pero prefiere, ante todo. restaurar el estudio y la contemplación del *ser* en sí mismo.

Ahora bien, la filosofía de San Agustín comienza también por una *experiencia fundamental* que se asemeja mucho a la de Lavelle. Es la experiencia de Dios en la cima de la vida de nuestro espíritu (de la parte mental y espiritual del alma, *mens*). Las *Confesiones* la relatan en estos términos: *Intravi in intima mea, duce Te... introvi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem... Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam... sed superior quia ipsa fe-*

cit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem (1).

Hay que notar que este hecho se refiere a una época que precede a la conversión definitiva de Agustín. Era todavía—al tiempo que se alude en las palabras de las *Confesiones*—profesor de retórica en Milán: se trata, pues, de sus primeros contactos con la filosofía espiritualista de Platón que le libró del materialismo maniqueo. Tenemos ya la primera y fundamental experiencia que dominará en todas las demás reflexiones del filósofo. Así siendo Obispo, escribiendo más tarde sus *Confesiones*, comenta esta experiencia y añade a continuación: *Caritas novit eam*, indicando con una sola palabra el *método* indispensable para poseer esta Verdad. Desde ahora, ésta será la exclamación que designa a la vez lo que había ya comenzado a experimentar en otras ocasiones, y lo que comprendía mucho mejor en la actualidad: *O aeterna Veritas, o vera caritas, o cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte* (2).

Si comparamos esta experiencia con la del filósofo francés, encontramos en ambas clarísimas analogías. Por de pronto, se trata también de una *experiencia metafísica*. Lo que Lavelle llama el *Ser total*, es para San Agustín la *Aeterna Veritas*. Es la misma realidad con otras palabras.

Para San Agustín, en efecto, no se trata de la verdad abstracta, como explica claramente en el párrafo siguiente. "Sin duda, dice, esta verdad hallada en el espíritu no tiene nada ni de sensible ni de corporal. Pero ¿hay alguna razón por la que dicha verdad no sea nada? *Et dixi: Nunquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: Immo vero, ego sum qui sum* (3). Es la respuesta de la Verdad misma que se identifica con el ser porque ella es Dios. De este objeto de experiencia, se puede muy bien afirmar que es el "Ser total", más allá del cual no hay nada, como dice San Juan: *Sine ipso factum est nihil.*

Además, esta *Verdad viviente* es experimentada como una *Fuente* de la que participamos nosotros. Está sobre el espíritu ya que es ella la que crea el espíritu iluminándolo. Agustín lo dice explícitamente: *Illa... Superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea.*

En fin, San Agustín saca también toda su filosofía de esta *experiencia fundamental*, cuyo contenido inextinguible ha comentado sin cesar y sin cansancio. Establece sus meditaciones, ya en relación con Dios, ya en relación con el *yo pensante*, reduciendo todo a estos dos puntos, como lo dice en una de sus primeras obras: *Deum et animam scire cupio. —Nihilne plus? —Nihil omnino* (4).

Hay, efectivamente, semejanzas evidentes en el fondo metafísico

(1) *Confess.*, VII, 10, 16.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Soliloq.*, I, 2, 7.

de estos dos filósofos. Las hay igualmente en los *métodos*, aunque aquí se revelan también algunas diferencias.

II

Acabamos de ver que el *fin* y el *objeto* de las investigaciones son idénticos en los dos pensadores: Conocer a Dios y al alma. Conocer a Dios *en* el alma, como presente en nuestro espíritu o en nuestro pensamiento (*mens*), pero *distinto* al mismo tiempo de nosotros y del mundo, como el Creador es distinto de sus obras. Algunas fórmulas de Lavelle, es cierto, están inspiradas de inquietud: parecen favorecer el panteísmo. Pero el mismo autor ha rechazado siempre esta interpretación que es, particularmente, incompatible con su doctrina de la participación.

La *participación*, para Lavelle, es una noción de psicología metafísica que se deduce directamente de nuestra experiencia fundamental. Se define así: *El acto por el cual recibimos del Ser Total nuestra existencia y nuestra actividad* — pensamiento, libre voluntad, amor—*a imitación de nuestra Fuente*. Por parte de Dios es el acto por el que nos comunica una parte de las riquezas de su *ser*, sin perder nada, y además sin necesidad alguna, sino por pura benevolencia. Por nuestra parte es la recepción que nos constituye en nuestro propio ser, incluyendo nuestra libre espontaneidad.

Tales nociones manifiestan claramente la distinción entre nosotros y Dios. Nuestra actividad participada se renueva, en efecto, sin cesar. Despliega sus *virtualidades* al través del tiempo y del espacio que nos son necesarios para obrar: con este cambio y con esta dependencia, afirma sus límites.

Dios, por el contrario, es el *Ser Total* cuya vida en su eternidad realiza la plena identidad entre su acto y su existencia.

Hay, pues, una *distinción real* entre estos dos seres, pese a su íntima presencia.

La participación es una noción platónica que está igualmente en la base del pensamiento agustiniano y que siempre va acompañada de un *método* apropiado. La semejanza fundamental entre los dos métodos, entre el de Agustín y el de Lavelle, radica precisamente en su carácter *intuitivo* y de una intuición, moderada por el empleo de la dialéctica.

Lavelle por su parte habla precisamente de la *dialéctica de la participación*. Consiste dicha dialéctica en tomar como punto de partida lo que está constatado en la intuición fundamental del ser total de de hemos hablado, y en analizar todo lo que allí está contenido, haciendo explícito lo que se halla implícito y desempeñando todas las condiciones que son indispensables para comprender esta intuición. Comporta, por ende, tres etapas: 1) la descripción del hecho primitivo considerado en sí mismo y en todas sus relaciones actuales con los demás seres corporales o espirituales; 2) el examen de la *Source* que es el *Ser Total* o Dios, y de todas las perfecciones que manifiesta su

acción; 3) el estudio de las modalidades de la participación, ya en el hombre, ya en el universo, puesto que nuestra experiencia fundamental se ejerce siempre en conexión con la sensación y nos remite, de esta manera, a nuestro cuerpo, luego al mundo externo y a los demás hombres como a otros tantos intermediarios—una mediación— para conducirnos a Dios.

Ahora bien, cuando San Agustín se aplica a las investigaciones filosóficas, por ejemplo, acerca de la naturaleza del tiempo, o en el *De musica* (5) acerca de la sensación, emplea el mismo método. Comienza por una constatación intuitiva, un hecho como éste de la simple audición de un verso: *Deus Creator omnium,* y de él deduce todos los aspectos. Encontrará en ese acto hasta siete formas de *números* y de *ritmos* que incluyen, en último término, una "fuente" en Dios: los números o las armonías eternas (6). Los modernos hablan aquí de análisis fenomenológico: la dialéctica de Lavelle y la de San Agustín no son en el fondo más que su aplicación.

Es preciso llamar a este método *intuitivo,* porque no se preocupa, como en la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás, de considerar aparte un aspecto solo, dejando a un lado los demás. Por ejemplo, en el tomismo, la naturaleza de los cuerpos será explicable en cosmología sin hacer alusión a la psicología ni a la teodicea. Tan sólo al final se hará una síntesis, si llega el caso. Por el contrario, en el método intuitivo, la síntesis se establece desde el principio, en la experiencia fundamental; y no se puede resolver un problema cualquiera, el del alma, por ejemplo, sin hacer alguna relación a Dios y al mundo mismo. Con todo, las cuestiones se examinan también unas tras otras, pero tomando cada vez toda la doctrina desde un ángulo nuevo. A veces se tiene la impresión de que es una repetición, y no obstante siempre hay alguna cosa nueva. Esta impresión es exactamente la misma en San Agustín y en Lavelle.

Sin embargo, hay algunas diferencias entre ambos métodos. Sea la primera: el método de San Agustín es más personal que el de Lavelle. Este no aparece en escena más que muy raramente. Yo diría que nunca. Su exposición es general. Habla un francés muy hermoso, pero jamás dice a gusto *Je.* Apenas si da ejemplos y hechos concretos. —Todo lo contrario sucede con San Agustín: nos expone su filosofía, en gran parte, en los *Diálogos* y en sus *Confesiones,* y habla con frecuencia en primera persona. La historia de su alma es la base de su dialéctica—. Mas esta diferencia es superficial. Es preciso notar otras dos más importantes.

A) El método agustiniano supone una confianza mucho mayor en el valor de nuestra inteligencia que la de Lavelle. Esto, en verdad es ya un progreso en relación con la intuición bergsoniana. Admite que nuestra razón *conoce* al Ser total, en un sentido metafísico y ontológico, es decir, como una realidad que existe distinta de nuestro espí-

---

(5) Cfr. *De musica,* VI.

(6) *Ibid.* todo el libro VI. En el cap. 2, 2 propone cinco grados de números. Los analiza, para llegar en el cap. 9, 23 a las armonías de la *razón* y, en fin, a los números eternos en Dios, cap. 12, 34 ss.

ritu, ya en Dios, en el Acto puro que existe en nosotros (como en todas partes), ya en los seres corporales, fuera de nosotros. Pero él piensa que estas nociones metafísicas están *más allá de las categorías* (o ideas claras y abstractas de nuestra razón), tal como se encuentran en las ciencias modernas a base de las matemáticas, pero tal como se exponen también en las doctrinas escolásticas, como el tomismo. De igual modo Lavelle evita en lo posible los términos técnicos. No da nunca una definición, ni aun siquiera una sola vez. Las palabras que emplea con frecuencia: *la presencia, el Acto, el ser, el poder, la participación,* etc., se toman en el sentido que tienen habitualmente en el lenguaje corriente. Hay que precisar el sentido en cada caso concreto, según el contexto.

Esta forma de escribir que tiene su encanto, pero que entraña al mismo tiempo muchas imprecisiones, tiene su origen, nos parece, en la aversión del filósofo hacia las teorías abstractas. Es un residuo de la mentalidad idealista que contrajo durante su formación. Las ideas precisas, científicas se le antojaban incapaces de significar la realidad fuera del pensamiento. Busca, pues, esta realidad por medio de la intuición y de la experiencia espiritual expresada en palabras ordinarias.

San Agustín tiene también algo semejante en su vocabulario. Como ha observado Marrou (7), Agustín no da apenas una sola vez definiciones técnicas, a la manera de Kant o de Santo Tomás. Para comprender el sentido de palabras como *libertad, alma corazón, gracia, amor, voluntad,* etc., es preciso recurrir también, en cada caso, al contexto. Mas esto es por otra razón: es una preocupación de apostolado. Quiere hacerse comprender, y jamás escribe para los técnicos. Sus grandes obras y las más célebres, las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios* y aún sus *Diálogos* filosóficos, se dirigen al gran público, es decer, a todos los letrados de su tiempo.

Mas cuando quiere dar un sentido estricto a una doctrina, reconoce a nuestra inteligencia un verdadero valor para comprender lo que es la realidad espiritual, la de nuestras almas y la de Dios. *Intellectum valde ama, dice* a Consentio, "gusta de comprenderlo con toda vuestra alma" (8). Porque hay en nuestro espíritu una participación en las ideas divinas que funda nuestra ciencia de las cosas espirituales.

Esta teoría de las *Ideas* no es, por lo demás desconocida para Lavelle, el cual habla de dicha teoría, en particular, para explicar que nuestro espíritu produce la idea en cuanto participa de la actividad de Dios en sus ideas creatrices. "La Idea, dice, nace de una actividad de participación de la cual es propio crear para cada una de sus manifestaciones una perspectiva sobre *el tout de l'Être,* que contiene en ella infinitamente más de lo que el espíritu jamás llegaría a comprender" (9). Se ve que permanece fiel al punto de vista que ha escogido, es decir, a la idea del *ser total*, y este "ser", para él, "sobrepasa nues-

---

(7) MARROU, H.—I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938, págs. 245-248.

(8) *Epis. 120 ad Consentium.*

(9) Cfr. *Du temps et de l'éternité*, pág. 210.

tras categorías". No obstante, establece también una verdadera relación entre nuestras ideas y las Ideas creatrices de Dios: es éste, de nuevo, un lazo más que le une a San Agustín. Si el recelo a la vista de la idea abstracta le aleja, el platonismo lo aproxima.

B) Señalemos todavía otra diferencia muy notable entre ambos métodos. El de San Agustín une siempre muy claramente y sin confusión la verdad que proviene de la fe católica, y la verdad que proviene de nuestra razón, fruto de sus pesquisas, de su intuición y de su dialéctica. El método agustiniano exige en la práctica comenzar por la *fe: Crede ut intelligas*. De esta manera San Agustín se plantea muchos problemas filosóficos, reflexionando sobre las verdades reveladas, meditando en la Sagrada Escritura: por ejemplo, el de la creación y el del tiempo, al explicar el *Génesis*. Por lo demás, en muchos de los casos el método de investigación sigue siendo filosófico: es la razón que pretende realmente llegar a la comprensión. Pero, en todo caso, acepta la Revelación como una verdad infalible que pesa mucho en el método agustiniano. Esto da al pensamiento agustiniano una claridad y firmeza muy grandes.

Todas las investigaciones de Lavelle, por el contrario, se desarrollan en una concepción puramente racional y laica, ignorando toda religión positiva. Las raras alusiones a los dogmas, hechas de pasada, están faltas de claridad o parecen querer reducir los misterios a una explicación racional (10). Se tiene la impresión de que la filosofía de Lavelle tiende hacia el racionalismo, mientras que el método agustiniano es francamente el de una filosofía cristiana. Este aspecto "cristiano" en el agustinismo es tan dominante que aparece, a primera vista, como una teología. Es preciso hacer un gran esfuerzo para poner de relieve el aspecto filosófico, a pesar de ser tan real, tan profundo y tan rico, pero que difícilmente se encuentra *aislado*. Por el contrario, en Lavelle, la filosofía está siempre *sola*, separada e independiente de toda teología católica.

III

Para terminar, vamos a examinar, por ejemplo, la noción de *tiempo* sobre la cual tanto ha discurrido San Agustín y desde un punto de vista netamente filosófico, sobre todo en las *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios*. Por su parte Lavelle ha dedicado a dicho tema una obra: ***Du temps et de l'éternité.***

La obra de Lavelle no trata en página alguna de la vida eterna que gozaremos por la visión de Dios. Por el contrario, en San Agustín es objeto de largas consideraciones en la *Ciudad de Dios*, y esto siendo *teólogo*, se comprende. Mas, en filosofía pura igualmente, su dominio es muy limitado: así trata muy brevemente de la eternidad de Dios que parece atraer mucho menos a Lavelle que a San Agustín. El filó-

---

(10) Así en su obra *Du temps et de l'éternité*, pág. 303, parece reducirse la significación del pecado original a una *ley de la herencia*.

sofo francés no dice ni una palabra sobre la eternidad o la inmortalidad de nuestra alma (11).

Se trata únicamente de una experiencia que tenemos ahora en esta vida terrestre, y que es un aspecto de la experiencia fundamental del ser total: se trata de la experiencia de la eternidad implícita en la experiencia del tiempo. De esta actividad completamente espiritual se puede concluir, evidentemente, que nuestra alma es inmortal. Mas acerca de la actividad del alma después de la muerte, el filósofo espiritualista no puede decir nada, ya que esta actividad depende de una experiencia que nosotros no podemos tener: y la dialéctica de Lavelle no pasa de la experiencia metafísica tal como nosotros la comprobamos: Dicha experiencia funda una filosofía *de la vida presente*.

Se podría alabar la prudencia, la reserva y aun la fuerza de esta posición. Pero es necesario reconocer que el método agustiniano es mucho más audaz y mucho más eficaz, gracias al confortamiento que le presta la presencia de la fe.

Las dos filosofías se pueden comparar en el análisis del tiempo tal como lo experimentamos aquí abajo. Ahora bien: el tiempo para Lavelle está íntimamente asociado a lo que él llama *acto de la participación*, considerado en su centro, que es el *yo*. Desde luego, no es preciso buscar su realidad en el mundo físico. Las tres partes que lo componen: el pasado, el presente y el porvenir, son de un orden psicológico. Hay análisis muy complicados que se asemejan a los de San Agustín en las *Confesiones*. En el fondo, dice, todas las partes del tiempo son una forma de la *presencia*. Se da la presencia actual que es la de la percepción; la presencia del pasado, que es la del recuerdo, y la presencia del porvenir, que es la de la espera (12). Ya que el movimiento continuo que entraña el universo le impide estar todo entero presente en sus acontecimientos, se realiza en nuestra alma, en nuestra conciencia, esta especie de *coexistencia*, comparable a la del espacio que es necesario para apreciar el tiempo de antes y de después, a partir del presente que estamos viviendo.

San Agustín llegaba a esta misma conclusión. Después de haber analizado largamente las partes del tiempo, las reduce todas ellas al solo presente: *Tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima, tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis, "memoria", praesens de praesentibus, "contuitus", praesens de futuris, "exspectatio"* (13).

Mas el tiempo tiene para Lavelle, además de este aspecto psicológico, otro aspecto más profundo, que podríamos llamar *ontológico*. Es la condición por la que nuestro *yo*, que piensa y que quiere, pueda existir participando del ser absoluto de Dios. Esta participación se

(11) Los dos últimos apartados de la obra, titulados: *Mort et résurection*, *Temps et éternité*, no pretenden, nos lo advierte el mismo autor, dar una descripción "quimérica" de la condición del *yo* después de la muerte, cfr. pág. 429, nota 1.

(12) El *pasado* se revela también por el pesar, el arrepentimiento; el *futuro* por la inquietud, por el deseo.

(13) *Confess.*, XI, 20, 28.

hace de manera consciente por el acto del pensamiento, que, como hemos dicho, ve en toda la verdad la presencia del *Ser total* del que es una manifestación (experiencia fundamental), y al mismo tiempo por el *acto de la libertad* por el que escogemos el ideal de nuestra vida humana personal, y lo realizamos. Por este acto de libertad, dice Lavelle, participamos en el acto creador de Dios. Nosotros, en cierto modo, nos creamos a nosotros mismos, nos hacemos existir a nosotros mismos como hombres o como personas morales. En este sentido, Lavelle llega hasta el punto de vista esencial de los "existencialistas".

Mas para efectuar un acto de tal naturaleza es preciso que tengamos delante de nosotros mismos un cierto número de posibles y que nos decidamos a realizar uno de ellos. Aquí interviene el *tiempo* para, de alguna manera, establecer un intervalo entre el acto creador de que dependemos para obrar, y el acto mismo que deseamos realizar libremente para constituir nuestra personalidad moral. El tiempo, dice Lavelle, "es el intervalo que es preciso para que se realice la participación". Este intervalo, en efecto, "permite al ser particular introducir en el mundo su propia posibilidad y actualizarla" (14).

Por otra parte, nos encontramos en un mundo que tiene su orden y que se impone a nosotros mismos. Junto al *futuro* que nosotros creamos, está el *porvenir* que nos espera. Para adaptar sabiamente nuestros proyectos, debemos tomar nota del pasado que conservamos en nuestra memoria: de aquí que para realizar nuestra vida deban intervenir las tres partes del tiempo. Por esta razón el tiempo está íntimamente ligado a la participación, por la cual recibimos de Dios el poder de obrar y de crear nuestro yo. "Le moi, dice Lavelle, est l'acte même qui crée le temps" (15).

Estas reflexiones, muy desarrolladas en el filósofo francés, se refieren a preocupaciones enteramente modernas, y son muy extrañas al Obispo de Hipona. Se podría encontrar en el filósofo africano una explicación del tiempo por la participación, mas en un sentido muy diferente: en cuanto que la eternidad divina es una idea ejemplar, un modelo que el tiempo muy imperfectamente imita (16). Pero el tiempo mismo no es, para Agustín, más que la medida de nuestra vida.

Lavelle ha llegado a darle más importancia. Aplicando su método dialéctico, trata de mostrar que es una condición necesaria del acto creador de Dios. "Así como, dice, el tiempo no existe más que por la eternidad que le es siempre presente, la eternidad no existe a su vez más que por el tiempo, que es su eficacia creadora" (17). Lavelle no niega, es cierto, la libertad de Dios Creador; esta libertad es, según él, un atributo necesario de la Omnipotencia. San Agustín, con mucho mayor tino, la pone de relieve al considerar al tiempo mismo

(14) Cfr. *Du temps et de l'éternité*, pág. 23.
(15) Cfr. *Ibid.*, pág. 161.
(16) Cfr. *De musica*, VI, 11, 29: *(aeterna aequalitas) ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est; et unde tempora fabricantur et ordinantur et modicantur "aeternitatem imitantia"*.
(17) Cfr. *Du temps et de l'éternité*, pág. 435.

como una simple creatura que Dios, según su beneplácito, saca de la nada al mismo tiempo que el mundo del cual es una de sus múltiples propiedades.

* * *

No se puede negar, sin embargo, que en todas estas especulaciones existe un parentesco muy evidente entre Agustín y Lavelle. En ambos lados existe una misma atmósfera espiritualista, una misma razón de explicarlo todo por medio de Dios y por medio de la participación, un mismo método intuitivo, un mismo punto de partida, basado en la experiencia psicológica. Hay tal vez en Lavelle algunas tendencias peligrosas, ya hacia el racionalismo, ya hacia el panteísmo. Pero estas tendencias no son insuperables. Bastaría poner de relieve el valor y el sentido de los principios agustinianos que contiene para corregirlas eficazmente y permanecer en la misma línea del pensamiento agustiniano.

Luis Lavelle no es más que un ejemplo. La conclusión que acabamos de hacer vale para todo un grupo de filósofos que, en el siglo XX. ha desempolvado la doctrina espiritualista en reacción contra las exageraciones del idealismo. Citemos, entre muchos otros, en Francia: R. Le Senne y G. Marcel; en Alemania: K. Jaspers y Max Scheler y el precursor danés S. Kierkegaard; entre los anglosajones: A. Whitehead y R. Niebuhr; y, sobre todo, la escuela italiana de Carlini y de F. Sciacca, etc., que explícitamente invoca la persona y la doctrina de San Agustín. En esta renovación espiritualista, la filosofía agustiniana tiene un gran papel que desarrollar: ella será la guía segura, plenamente adaptada a la mentalidad de estos pensadores, y de esta forma capaz de orientarlos hacia la plena Verdad.

Fr. J. THONNARD.
Études Augustiniennes.
París.

(Traduc. por Fr. J. Oroz.)

San Agustín en nuestro tiempo

Problemas sobre la conversión

Por Fr. Victorino CAPÁNAGA, O. R. S. A.

Con las celebraciones del centenario de su nacimiento, San Agustín ha mostrado una vez más su presencia en el mundo de hoy. Hombres de las más variadas opiniones buscan todavía luz en él para los graves problemas de la vida. J. Guitton ha escrito recientemente: "San Agustín es uno de mis maestros interiores. El ha formado mi juventud. Durante más de siete años, yo he meditado sobre él para un trabajo, expositivo de su pensamiento" (1).

Que un pensador del siglo IV sea todavía maestro interior en el más alto sentido de la palabra, para un hombre de tan exquisita sensibilidad moderna como J. Guitton, indica que nos hallamos ante un magisterio extraordinariamente vivo.

¿Cuál es, pues, el atractivo de San Agustín para el mundo actual? ¿Qué rasgos detienen la mirada de tantos admiradores suyos?

Sin escindir su personalidad compactísima, diversos aspectos—el hombre, el escritor, el pensador, el teólogo, el místico—dan el aproximado retrato de su fisonomía, tan llena de expresiones, teniendo cada uno de ellos su problemática particular en nuestro tiempo, como veremos por este ensayo (2).

Sin duda el hombre Agustín está en el primer plano del interés común, por sernos tan cercano a todos. Por eso el tema humanísimo de su formación espiritual apasiona a los estudiosos. Sabido es que al hombre moderno, más que el problema del ser, le interesa el pro-

---

(1) *Actualité de Saint Augustin*, pág. 9. París, 1955.

(2) Prescindimos aquí de la vida de S. Agustín antes de su conversión, que la crítica actual juzga con más benignidad y moderación que en los tiempos pasados, ateniéndose al testimonio de un ex-condiscípulo suyo, que le decía en una carta: "Sé muy bien que tú, aun cuando estabas separado de la fe, y vivías entregado al estudio de las letras, fuiste amante de la moderación y honestidad: *quietis et honestatis fuisse cultorem*. *Epist*. 93, 13, 51, *PL* 33, 346.

Este carácter de hombre moderado y honesto no permite exagerar sus maldades, como si fuera un perdido, y no un joven corriente de su tiempo, que rindió el tributo a la fragilidad común.

Cf. U. MANNUCCI: *La conversione di S. Agostino e la critica recente*, En *Miscellanea Agostinana*, II, págs. 29-30. Roma, 1930.

FR. PEDRO FABO, O. R. S. A., *La juventud de S. Agustín y la crítica moderna*. Madrid, 1930.

blema del movimiento o desarrollo, o, en términos concretos, la historia y biografía. En este aspecto pocos pueden ostentar una biografía tan de héroe, de formación tan ejemplar como San Agustín. Día tras día él fué formando su ser espiritual, de mármol noble y duro, con un proceso lento, que se cortó con el hilo de su vida.

El libro donde describe su peregrina historia no sólo nos ha enseñado a respirar las emociones y los triunfos de la gracia de Dios, sino también a bucear las almas en sus más atrayentes honduras.

Pablo Landsberg considera la conversión de San Agustín como un paradigma de la formación espiritual de Europa: "La historia espiritual de San Agustín constituye una parte esencial de la historia espiritual del Occidente" (3). La trabajosa conquista del espíritu en Occidente ostenta doquier la presencia de las fuerzas agustinianas. Así se comprende el sostenido empeño en sondear la historia de su conversión, que es uno de los temas preferidos de nuestro tiempo.

Ahora se habla de conversiones, cuando en el lenguaje tradicional se habló siempre de una, sin dar a las etapas intermedias el nombre de la meta (4).

Ciertamente la elasticidad de este vocablo admite no sólo el sentido más estricto y propio de tránsito de un estado de culpa a un estado de gracia divina, sino también el de los esfuerzos progresivos para conseguir una unión perfecta con Dios (5).

Aun después de convertirse se puede clamar con el autor de las *Confesiones*: "¡Oh Dios de las virtudes!, convertidnos, mostradnos vuestra faz y seremos salvos" (6).

No obstante lo dicho, el mismo término, aplicado a las diversas etapas de la conversión agustiniana, se presta a confusión, porque es muy diversa la conversión por gracia al Cristianismo de las anteriores, como la debida a la lectura del *Hortensio* y la provocada por los libros neoplatónicos.

Aceptando, pues, esta pluralidad de conversiones, que pone en un alto lugar de estima las mejores fuerzas que influyeron en la formación de San Agustín, corresponde a Cicerón, con el discurso exhortatorio de su *Hortensius*, el haber abierto sus ojos al encanto irresistible del ideal de la sabiduría. Pasó este librito por su alma como puñal rusiente, turbando el reposo de su inteligencia y levantando un revuelo de ansias y nuevas curiosidades. "Aquel libro mudó mis afectos y trocó mis deseos, e hizo que dirigiese mis súplicas a Vos... Y comencé a levantarme de donde estaba para volverme a Vos" (7). El deseo de la verdad le orientó definitivamente hacia Dios, haciéndole perpetuo aspirante a la sabiduría. Un hecho parecido se refiere del filósofo

---

(3) *Les sens spirituels chez S. Augustin*, en *Dieu Vivant*, 11 (1948), pág. 86.

(4) Cf. J. M. LE BLOND: *Les conversions de S. Augustin*. París, 1950.—Sobre la conversión a la filosofía, véase G. BARDY: *La conversion au Christianisme durant les premiers siècles*. París, 1949. Chap. II: *La conversion philosophique*, páginas 46-89.

(5) Así el P. Garrigou Lagrange titula un libro de espiritualidad: *Las tres conversiones y las tres vías*. Juvisy, 1933.

(6) *Conf.*, IV, 10.

(7) *Conf.*, III, 4: *Et surgere coeperam ut ad Te redirem.*

y místico ruso Vladimiro Soloview, que siendo joven tuvo también un sueño, una visión, un encuentro con la sabiduría, *Sophia*.

Desde entonces el *eros místico* le abrasó y le hizo mensajero del misterio del mundo y del destino del hombre, como sacerdote de Dios, rey del mundo inferior y profeta de la unión para trabajar por el retorno de las criaturas a su Creador (8). El *incendio increíble,* de que habla San Agustín, como lector de Cicerón, se asemeja al *eros místico* de Soloview. "En el lector del *Hortensio,* dice M. F. Sciacca, está ya en flor el gran metafísico de la interioridad filosófica y religiosa" (9).

Más compleja y problemática es la segunda conversión o adhesión al neoplatonismo. La grande intuición de Platón, es decir, que los fundamentos últimos del mundo visible y de la vida del espíritu se hallan fuera de lo que cambia y se mueve, es la más noble herencia ideológica de la antigüedad, que empinó a San Agustín para asomarle al reino puro de las Ideas. Mientras para Aristóteles parece que el alma está en este mundo como en su centro, para Platón es peregrina de lo absoluto y anda como llagada por el aguijón de una profunda melancolía. Todas las cosas le dan voces para que busque arriba las raíces eternas de lo temporal. El descubrimiento de la luz interior fué como el hallazgo de una lente prodigiosa, a cuyo reverbero se iluminaba el semblante del espíritu, por una parte, y por otra se vislumbraba el misterio del *Logos*, el Verbo divino de San Juan. Y aquí surge uno de los problemas que todavía atormentan a los estudiosos: ¿Cómo San Agustín se lanza a identificar el *Logos* de Platón con el Verbo de Dios de los cristianos? ¿Por qué etapas ha pasado este proceso de identificación? ¿En qué libros leyó lo que, al parecer, consonaba tan admirablemente con el prólogo del cuarto Evangelio? Él dice que leyó "algunos libros de filósofos platónicos traducidos al latín por un tal Mario Victorino" (10).

El pleito continúa todavía.

Las investigaciones actuales encarecen un factor que hasta ahora pasó desatendido: el cristianismo neoplatonizante de Milán. Mr. P. Courcelle da mucha parte al platonismo de San Ambrosio, en cuyos sermones ha hallado páginas enteras que tienen sus lugares paralelos en las *Enneadas* de Plotino, citadas textualmente o parafraseadas por él. Y así, "muchos sermones de San Ambrosio iniciaron a San

---

(8) Cf. C. PFLEGER: *In lotta per Cristo*. Brescia, 1936.

(9) *S. Agostino*. Brescia, 1949, pág. 16.

(10) *Conf.*, VIII, 2. "Mario Victorino, que vivió a mediados del siglo IV d. C., tradujo la *Isagoge* de Porfirio y, al parecer, diversas obras de Plotino, las *Categorías* y *Peri Hermeneias*, de Aristóteles, ejerciendo sobre los lógicos de la Edad Media, por medio de Boecio, una influencia capital". DE LABRIOLLE: *Histoire de la littérature latine*. París, 1924, pág. 438.

La opinión más común es que Agustín leyó las *Enneadas* de Plotino.

W. THEILER, en *Porphyrios und Augustin* (Halle, 1933), se inclina en favor de la lectura de Porfirio. Otros opinan que leyó a ambos. P. Courcelle atribuye también a la lectura de Porfirio la opinión que se formó de Cristo como sabio eminentísimo, digno de honor y veneración. Cf. *St. Augustin fotinien à Milan*, En *Ricerche di storia religiosa*, I (1954), págs. 60-71; y *Litiges sur la lecture des "Libri Platonicorum"*, en *Augustiniana*, IV, novbre. 1954.

Agustín en ciertos aspectos esenciales de la doctrina plotiniana" (11). El influjo del ambiente milanés debe conciliarse con las lecturas personales de San Agustín, el cual no dice ni palabra de la parte que en este aspecto tuvo San Ambrosio, y todo parece reducirlo a un contacto literario: "Vos me procurásteis por el ministerio de cierto hombre algunos *libros* de los neoplatónicos... Y en ellos *leí*, no con estas mismas palabras textuales... Esto *leí* allí... También *leí* allí... Pero que el Verbo se hizo carne, no lo *leí* allí..." (12).

Estas confesiones repetidas *leí, leí, leí* muestran ciertamente la influencia literaria de los neoplatónicos.

Siguiendo las *Confesiones*, quizá convendría en este punto distinguir dos ideas que le llegaron al alma con aquella lectura: la de la *trinidad* plotiniana—el Uno, el *Logos*, el Alma universal—insinuación y balbuceo de la Trinidad católica, según sentían los hombres más cultos de aquella época, y la de la *interioridad*, que le guió al mundo invisible, hasta entonces desconocido. Con respecto a la segunda, con su intuición personal San Agustín desbordó el marco del ambiente, apoderándose con una vigorosa genialidad del método introspectivo. Con respecto a la trinidad plotiniana, las tendencias armónicas y concordistas de Milán le ayudaron sin duda al atisbo de la afinidad entre ambas. Entre sus amigos contaba al fervoroso platónico M. Teodoro, que le acercó al espiritualismo de la Biblia (13).

El mismo Simpliciano, a quien consultó en su última crisis, le dió el parabién por haber leído aquellos filósofos, "porque en sus obras se hallan muchos rastros de Dios y de su Verbo eterno" (14). De sus labios recogió también el dicho de un filósofo platónico sobre el Evangelio de San Juan: "Este prólogo del Evangelio de San Juan decía un filósofo platónico que debía aparecer escrito con letras de oro en los lugares más visibles de todas las iglesias, según solíamos oír al santo anciano Simpliciano, que más tarde fué Obispo de Milán (15). Por una noticia bibliográfica que nos llega del mismo San Agustín, sabemos cómo San Ambrosio tuvo que reprimir la audacia de algunos entusiastas, que propalaban que Cristo se había aprovechado de la doctrina de Platón (16). Todo esto demuestra que el tema de las relaciones entre el Cristianismo y platonismo apasionaba a los cristianos de Milán cuando San Agustín vino a conocer al filósofo griego.

Con el problema de la influencia del ambiente, que todavía espera

---

(11) *Recherches sur les Confessions de S. Augustin.* París, 1950, pág. 133.

(12) *Conf.*, VII, 9. La cronología de los sermones de S. Ambrosio es insegura.

(13) Cf. *De beata vita*, 1, 4 *PL* 32, 961. *De ordine*, I, 11, 31 *PL* 32. 992. Por el gran elogio que en estos libros hace de Teodoro, no es creíble que fuera él "el monstruo de hinchazón y de orgullo, que le dió a conocer algunos libros de los Platónicos" *(Conf.*, VII, 9), como sienten algunos.

(14) *Conf.*, VIII, 2: *In istis autem omnibus modis insinuari Deum et eius Verbum.*

(15) *De Civ. Dei*, IX, 29, 2 *PL* 41, 309.

(16) *Epist.* 31, 8 *PL* 33, 125: *Libros beatissimi papae Ambrosii credo habere sanctitatem tuam, eos autem multum desidero quos adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiossime scripsit.*

nuevas luces, se enlaza otro que igualmente divide a los estudiosos: ¿Cuándo se convirtió San Agustín? ¿Antes o después de la lectura de los platónicos?

Con su lenguaje escriturario y metafórico dice en sus *Confesiones*: "Había hallado la preciosa margarita, que había de comprar, vendiendo todo cuanto tenía; pero estaba dudoso de hacerlo" (17). Este pasaje nos autoriza para distinguir tres tiempos en el proceso de la conversión agustiniana. En un primer tiempo, halló la perla, descubriendo la verdad de la Iglesia Católica. La consecuencia no fué una inmediata y total adhesión a ella, sino un período de luchas, incertidumbres y claudicaciones. Al fin, en un tercer tiempo, vendiéndolo todo, o con muy dolorosas renuncias, compró la margarita. La distancia entre los dos tiempos—hallar la margarita y comprarla—es muy conocida en la historia y psicología de las conversiones.

Una neófita, para colaborar en la conversión del calvinista suizo Eslinger, le introdujo en la amistad de una buena familia con el fin. decía ella, de satisfacer sus anhelos de instrucción religiosa, y sobre todo para hacerle sentir de cerca la acción tan suave de la fe católica en el trato íntimo de su vida, porque *il est convainçu, mais il n'est pas touché* (18). La fina distinción expresada por las palabras *convicción y tocamiento o moción interior,* no sólo aclara la doctrina agustiniana sobre una gracia iluminante y otra deleitante, sino también el curso de su conversión. El llegó antes a la meta por la vía del conocimiento que por la vía del afecto, del *lentus et tardus affectus,* que diría él mismo.

Discernidos, pues, estos diversos tiempos, ocurre preguntar: ¿Cuándo halló la perla San Agustín? ¿Cuándo se convenció de la verdad del Cristianismo?

A tres principales pueden reducirse las divergencias y respuestas sobre este punto.

Ya en las postrimerías del siglo XIX el proceso de la conversión agustiniana dió lugar a discusiones apasionadas, considerándola algunos como un caso de evolución del pensamiento filosófico o una simple conversión a la filosofía.

Cuando se retiró a Casiciaco no era católico, sino neoplatónico. Los *Diálogos* no reflejan el ardor del neoconverso, la temperatura tropical de las *Confesiones,* sino la fría serenidad del filósofo que busca la sabiduría, y se entretiene con cuestiones de estética, literatura y poesía, imitando a los sabios antiguos, y sin romper con la vida pasada. No es posible que el pensador de Casiciaco haya pasado por la combustión volcánica que descubren las *Confesiones.* El Agustín de los *Diálogos* y el autor de las *Confesiones* se anulan psicológicamente el uno al otro (19).

Natural consecuencia de esta interpretación era negar la veraci-

---

(17) *Conf.* VIII, 1.

(18) Migne: *Dictionnaire des Conversions,* col. 572. París, 1852.

(19) Max Wundt descompone la conversión de S. Agustín en cuatro tiempos: lectura del Hortensio, adhesión al neoplatonismo, escena del jardín, y en el año 391 la data de la ordenación sacerdotal. *Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung,* en *Zeitschrift für neutestament. Wissensschaft,* XXI (1922), 53-64.

dad al autor de las *Confesiones,* que no son narración histórica, sino una meditación teológica del misterio de la salvación, un libro de poesía y verdad.

P. Alfaric, resumiendo las conclusiones de estos investigadores, dice: "Moral e intelectualmente, Agustín se convirtió al neoplatonismo más que al Evangelio" (20).

Contra este criticismo protestante y racionalista reaccionó la crítica católica o de tendencias conservadoras, poniendo la conversión en la escena del jardín, después de la lectura de los neoplatónicos. No convirtió la filosofía a San Agustín, sino la gracia de Cristo. El acto de la conversión, el momento en que se verificó, el poder de la gracia, las razones y circunstancias que en ella influyeron, todo se ilustró según el testimonio verídico de las *Confesiones* (21).

Agustinólogos modernos han adelantado la fecha de su conversión intelectual, sosteniendo que antes de leer a los platónicos se había adherido a la fe de su infancia.

En este aspecto es digno de mencionarse el P. C. Boyer, que ha tenido el mérito de profundizar el argumento principal de la crítica racionalista, cuyo intérprete más crudo y agudo fué P. Alfaric: la discordancia entre los *Diálogos* y las *Confesiones.* Con diverso estilo en todos estos libros, se contiene una misma narración histórica fiel. "La conversión completa que ha de transformar su corazón y su vida, se realizará más tarde. Mas la adhesión de su espíritu a la Iglesia, la persuasión que Ella posee la verdad, en una palabra, el retorno a la fe, se cumple ahora. Tal es, según creemos, el testimonio de las *Confesiones.* Es de una importancia grandísima para entender la formación de San Agustín, saber si era ya cristiano, cuando leyó a los neoplatónicos, o se hizo cristiano por haberlos leído" (22).

Sin duda este libro ha contribuído a extender la convicción del valor histórico de las *Confesiones,* de las cuales dice Mr. Courcelle: "Estamos ante una obra histórica de valor y no sólo ante el desarrollo de una tesis teológica" (23).

Siguen las huellas del P. Boyer otros investigadores actuales, los cuales ordenan así el proceso de la conversión agustiniana: primera

---

(20) *L'évolution intellectuelle de S. Augustin,* París, 1918, pág. 399. Alfaric, con un nuevo examen crítico, sigue a sus predecesores, L. GOURDON: *Essai sur la conversion de S. A.,* Cahors, 1900.—BECKER: *Augustin: Studien zu seiner geistigen Entwicklung,* Leipzig, 1908.—W. THIMME: *Augustins geistiges Entwicklung in den ersten Jahren nach seine Bekehrung,* Berlín, 1908.—Cf. U. MANNUCCI: *La conversione di S. Agostino e la critica recente,* págs. 23-47.—B. FEMIANO: *Riflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino,* Nápoles, 1951.

(21) Cf. GRANDGEORGE: *S. Augustin et le Néoplatonisme,* París, 1896.—HATZFELD: *S. Augustin,* París, 1897.—J. MARTIN: *S. Augustin,* París, 1901.—G. VON HERLING: *Augustin,* Maguncia, 1902.—E. PORTALIÉ: *Saint Augustin.* D. T. C. I., 2.271-72.

(22) *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Aug.,* París, 1920, pág. 60. Hay una nueva edición en Roma, 1953. Después de este libro el valor histórico de las *Confesiones* ha ganado terreno.—Cf. H. GROS: *La conversion de S. Augustin: La valeur documentaire des Confessions de S. Augustin,* París, 1927. El tema es igualmente la concordancia entre los *Diálogos* y las *Confesiones.*

(23) *Recherches,* pág. 40.

conversión o lectura del Hortensio, racionalismo maniqueo, escepticismo y probabilismo académico, adhesión a la autoridad de la Iglesia y de la S. Escritura, lectura de los neoplatónicos, retorno a la fe católica en el huerto de Milán (24).

Esta interpretación, además del apoyo de las *Confesiones*, tiene la ventaja de dar el debido realce a la Iglesia, como motivo de credibilidad en la transformación religiosa de San Agustín. El sentimiento de la presencia, de la fuerza y autoridad de la Iglesia pertenece a una de las primeras impresiones católicas de San Agustín (25). En Milán se mostraba la Iglesia como una realidad social, firme y evidente, atrayendo la mirada de todos con la robusta presencia de Cristo. Tres cosas sobre todo impresionaron al joven profesor que venía de Cartago: la multitud, la santidad, la autoridad. "Pues yo veía la Iglesia llena, y unos iban por un camino, y otros por otro" (26). Su Obispo, Ambrosio, era contado entre los mejores del mundo por la pureza y elevación de sus costumbres, su prestigio social y su elocuencia. Su doctrina espiritual le ayudó a purificarse de sus errores materialistas para eliminar de la idea de Dios y del alma toda representación corpórea (27). Oyéndole descubrió también el verdadero semblante del Catolicismo, desfigurado por la mala fe de los maniqueos: "No era la fe católica lo que yo pensaba" (28). ¡Tantos años se había pasado ladrando—*latrator amarus*—contra sus propios fantasmas, contra un Catolicismo de caricatura! San Agustín nos recuerda aquí a un popular apologista de nuestro tiempo: G. K. Chresterton. Lo indico, no tanto por el gusto de acercar a estos dos grandes convertidos, cuyos primeros pasos hacia la Iglesia coinciden, como por el de acusar la identidad de astucias e imposturas de todos los herejes antiguos y modernos. Las armas con que combatían contra el catolicismo los herejes del siglo IV son las mismas que emplean los herejes del siglo XX (29).

Con la ayuda de San Ambrosio, se percató San Agustín de las falsedades con que los maniqueos mancillaron la faz de la Iglesia, y pensó en dejarlos por impostores. Y aunque por haber caído en un mal médico, ya no se fiaba ni del bueno, con todo "ya entonces co-

(24) Cf. LE BLOND: *Les conversions de S. A.*, págs. 126 ss.—M. F SCIACCA: *S. Agostino: Dal duubio alla fede*, págs. 34 ss.—G. OGGIONI: *L'esperienza della fede nella conversione di S. Agostino*, en *Scrinium theologicum*, I, Roma, 1953, páginas 127-176.

(25) Cf. L. DE MONDADON: *Les premières impressions catholiques de S. Augustin*, en *Études*, Mai et Juin, 1909.

Idem *Bible et Église dans la Apologetique de S. Augustin*, en *Recherches de science religieuse*, 1911, págs. 233-38.

(26) *Conf.* VIII, 1: *Videbam Ecclesiam plenam*.

(27) *Ibid.* VI, 3. *De beata vita*, 1, 3 *PL* 32, 961.

(28) *Ibid.* V, 10.

(29) Dice Chesterton: "La primera fase es la del joven filósofo que siente el deber de juzgar a la Iglesia de Roma con justicia. Sobre todo, porque la ve maltratada injustamente... La segunda es aquella en que el convertido comienza a reparar, no sólo en las falsedades, sino también en las verdades. Se descubren ideas vivas e interesantes en la filosofía católica y es el más atrayente y lineal". *La Chiesa e la conversione*, Brescia, 1954, págs. 60-52. En ambas fases, descubrimiento de las imposturas y calumnias contra la Iglesia, y en el descubrimiento de su verdadero semblante, coinciden S. Agustín y Chesterton.

menzó a tener en más la doctrina católica, porque también yo hallaba en ella mayor moderación y sinceridad, al mandarme creer lo que no se podía demostrar" (30).

La última indicación, de suma importancia, manifiesta en San Agustín *el tránsito de una religión racionalista a una religión de autoridad.* El empeño de comprender y explicar todas las cosas por la razón, según la promesa de los maniqueos, había fracasado. Comenzó, pues, a sentir un impulso nuevo, el *pondus auctoritatis,* que también guía al conocimiento de la verdad. Su pensamiento se ahincó más en la realidad concreta, se hizo más sociológico y humano.

Una mano suavísima anduvo por su corazón ablandando la sequedad racionalista: "Y mientras tanto, Vos, Señor, con mano dulcísima y blandísima comenzasteis a tocar y componer mi corazón, haciéndome considerar que eran innumerables las cosas que yo creía. sin haberlas visto ni hallarme presente cuando se realizaron: tantos sucesos que se hallan en las historias de los gentiles, tantas descripcionea de lugares y ciudades, que no vi jamás, la fe dada a los amigos a tantos hombres, sin la cual no podríamos vivir ni hacer cosa en este mundo" (31). "Ya el método reflexivo de San Agustín—dice Le Blond—se hace menos abstracto y más psicológico, orientándose hacia las condiciones de la vida intelectual" (32). Su mirada llegó a ser más profunda y realista. Era el tránsito de la razón a la fe, a una fe humana al principio, base más tarde para que en ella se injertara suavemente la divina.

Sintió la falta de un socorro divino, de una autoridad que le enseñase lo que necesitaba saber, la ciencia de la salvación.

Al mismo tiempo, observando los hechos de la vida cristiana, le impresionó la autoridad de la Iglesia, como si ella le ofreciera el socorro que le pedía el corazón: "Siendo yo flaco para hallar la verdad con la razón pura, y necesitando para ello la autoridad de las divinas Letras, comenzaba a creer que Vos no hubierais dado tanta autoridad en todo el mundo a vuestras Escrituras, si no quisierais que por ellas os creyésemos y buscásemos" (33). Asistimos aquí al nacimiento mismo de la fe en San Agustín: *coeperam credere.* Se le entraba en el corazón suavemente una inclinación afectuosa y razonable a romper la neutralidad y aceptar las verdades reveladas por Dios a los hombres, siendo el motivo de su adhesión la tan grande autoridad de las divinas Escrituras y de la Iglesia.

Todos los preámbulos de la fe van apareciendo en la fase germinal de las nuevas convicciones religiosas de San Agustín: la profesión de la existencia y providencia de Dios, que atiende a todos las cosas, el hecho de la revelación, la difusión de los Libros Santos, repartidos por todas partes, la Iglesia como maestra y depositaria de la

---

(30) *Conf.* VI. 5.
(31) *Ibid.*
(32) *O. c.*, pág. 103.
(33) *Conf.* VI, 5.

verdad revelada (34). Este era un retorno a la fe madre, y así se determinó a "ser catecúmeno en la Iglesia católica, recomendada por sus padres, esperando que brillase a sus ojos alguna luz que dirigiese su curso (35).

Se fué, pues, construyendo un refugio de certezas que sostenían sus alientos de pensador. "Yo todavía andaba buscando de dónde viene el mal y no hallaba salida: pero Vos no permitíais que las ondas de mis pensamientos me apartasen de aquella fe con que yo creía que Vos sois una sustancia inmutable, y tenéis cuidado y providencia de los hijos de Adán y que en Jesucristo, vuestro Hijo y Señor nuestro, y en las Sagradas Escrituras, recomendadas por la autoridad de la Iglesia católica, habéis puesto el camino de la salvación humana para la vida eterna que ha de venir" (36). San Agustín mismo hace cohabitar aquí dentro de su alma, llagada de perplejidades y cavilaciones angustiosas, graves errores sobre Dios y el origen del mal, y al mismo tiempo la fe en artículos muy principales, relativos a la existencia y providencia divina, la mediación de Cristo, la autoridad de las Escrituras y de la Iglesia católica. Y ¡cuán apropiada es la metáfora marina que emplea para retratarse a sí mismo entre tifones y mareas, traído y llevado por el oleaje sentimental de aquella época! Unas veces la confianza de hallar la verdad le erguía y sostenía; otras la desconfianza le sumergió en lo hondo sin ahogarle, pero con malos tragos de amarguras. "Con estos sentimientos andaba yo y Vos estabais conmigo; suspiraba y Vos me oíais; fluctuaba y Vos me piloteabais en el ancho camino del mundo, sin desampararme" (37).

Resumiendo, pues, la opinión que exponemos, "en este estado de descorazonamiento y de escepticismo, al contacto con el Obispo de Milán, San Agustín descubre la fe, en una fase verdaderamente decisiva de su evolución intelectual", dice Le Blond (38).

Esta opinión tiene sus contradictores entre los cuales debe contarse a Mr. Courcelle, quien apoyándose en cuatro textos de las *Confesiones*, sostiene que San Agustín recobró la fe después de leer a los platónicos (39). Cuando San Ambrosio y sus feligreses, y entre ellos Santa Mónica, su madre, se encerraron en la basílica (febrero del año 386), para impedir que la ocupase la Emperatriz Justina, entregándola a los arrianos, Agustín permaneció frío ante este hecho (40).

(34) "Muchas veces, volviendo a considerar la viveza, sagacidad y perspicacia de la mente humana, no creía que estaba oculta la verdad, sino el modo de hallarla y que dicho modo debía tomarse de alguna autoridad divina." *De utilitate credendi*, 8, 20 *PL* 42, 71.

(35) *Conf.* V, 14.

(36) *Conf.* VII, 7.

(37) *Ibid.* VI, 5.

(38) *O. c.*, pág. 102. Admitiendo la pluralidad de conversiones, no se comprende por qué no contamos aquí una nueva. Y entonces serían cuatro: conversión a la filosofía con la lectura del *Hortensius*, conversión al neoplatonismo, conversión intelectual a la fe católica, y conversión cabal y perfecta a Dios en el huerto de Milán.

(39) *Litiges sur la lecture des "Libri Platonicorum"*, II, *S. Augustin a-t-il recouvré la foi avant ou après la lecture des Platoniciens?*, en *Augustiniana*, IV, noviembre 1954.

(40) *Conf.* IX, 7: *Nos autem frigidi a calore Spiritus tui.*

Igualmente, cuando más tarde, el hallazgo de los cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio, y los milagros que operaron sus reliquias llenó de regocijo a la Comunidad cotólica de Milán, ninguna muestra dió de entusiasmo. "Y no obstante, en aquella venturosa ocasión, cuando de tal manera perfumeaba el olor de vuestros ungüentos, nosotros no corríamos aún en pos de Vos" (41).

Profesó tambien el error de Fotino, Obispo de Sirmio, condenado por dos Sínodos en Milán por los años 345 y 347, según el cual Cristo es puro hombre, aunque de muy excelente sabiduría (42). Al mismo tiempo, le faltaba la humildad cristiana para abrazar el misterio del Verbo encarnado: "Mas yo, como no era humilde, no abrazaba a mi Dios, Jesús humilde, ni alcanzaba a vistumbrar lo que nos quería enseñar con su flaqueza (43).

Las dos últimas son objeciones de más peso, y en ellas hace hincapié igualmente el crítico italiano B. Femiani, aunque reconociendo cierta fe en la época a que aludimos. "Esta fe en Cristo, Nuestro Señor, que aquí confirma San Agustín (*Conf.* VII, 5) con la extremada exasperación de las dudas y angustias espirituales, es un haz luminoso que esclarece la densa tiniebla de su mente, y tiene sin duda su valor particular, pero no consentimos en darle la significación que le han querido atribuir no pocos ilustres estudiosos" (44).

San Agustín toma de la Religión católica los términos en que ella se expresa: Dios y Cristo, pero no coincide con los de la fe de la Iglesia y de San Ambrosio. Tenía que andar aún mucho camino, porque le faltaban dos cosas esenciales para la verdadera expresión de la fe: la espiritualidad de Dios, que le dió el neoplatonismo, y el misterio de la Encarnación, que le dió a conocer San Pablo. "Plotino vence en Agustín al maniqueo errante y vacilante: Pablo de Tarso vence al filósofo de la razón pura. Ahora y no antes, es él completa y rectamente creyente y católico" (45).

Esta segunda opinión da una grande importancia a los neoplatónicos y sobre todo a San Pablo, quienes le introdujeron en el mundo

---

(41) *Ibid. Non currebamus post Te.*

(42) *Ibid.* VII, 9.

(43) *Ibid.* VII, 18: *Non enim tenebam Deum meum, Iesum, humilis humilem.* La experiencia de S. Agustín en este punto es muy aleccionadora: plantea el problema de la humildad de los intelectuales. Lo mismo para el antiguo que para el moderno investigador de la sabiduría, Cristo es el camino que guía a ella. Toda filosofía, digna de este nombre, que no sea puro y ocioso deporte mental, sino búsqueda ardiente de la salvación y destino del hombre, en función de una alta metafísica, sólo puede serlo a condición de abrazarse humildemente a Cristo. Fuera de Él, todo es incertidumbre y noche oscura para la inteligencia del misterio del mundo y de la Historia.

(44) *Riflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino*, Nápoles, 1951, página 54.

(45) O. c., pág. 92. Vernon J. Bourke se inclina a la misma opinión: But Augustin had other difficulties wich stood in the way of his acceptance of Catholicism. Still unable to comprehend the nature of spiritual substance, still bothered by the problem of the origin and nature of evil, still bound by the things of the flesh, he walloved in the mire of intelectual uncertainty and moral indecision. *Augustine's Quest of wisdom*, Milwaukee, 1945, pág. 54.

invisible, centro de la metafísica cristiana, y en la mediación de Cristo, nuestro camino, verdad y vida.

Quizás las dos opiniones, en vez de excluirse y anularse, se completan, porque ni Femiano niega cierta fe imperfecta en San Agustín, antes de leer a los platónicos y San Pablo, ni el P. Boyer y quienes le siguen le atribuyen una fe robusta y perfecta durante aquella época.

Según los últimos, aunque el objeto material de la fe en San Agustín, no excluía algún error, el objeto formal o la adhesión a la autoridad de la Iglesia católica y de las divinas Escrituras se mantuvo incólume, bastando para salvar lo que se pretende. El P Boyer cita a este propósito el célebre dicho de F. Brunetière: "Lo que yo *creo* —y subrayo esta palabra— lo que yo *creo*, no lo que yo supongo o imagino, no lo que yo sé o lo que comprendo, preguntádselo a Roma" (46).

El mismo San Agustín nos da una fórmula conciliatoria. La fe profesada antes de conocer la espiritualidad de Dios y el misterio de Cristo, se asemeja a la que tuvo siendo maestro de retórica en Cartago: *In multo fumo scintillantem fidem meam* (47). Aunque más luminosa en Milán, todavía centelleaba con mucho humo su fe. En otra parte dice: "Pero con todo, estaba en mi pecho firmemente arraigada la fe de tu Cristo, Señor y Salvador nuestro, que en tu Iglesia se tiene: fe informe todavía en muchas cosas, y que iba fuera de la regla de la doctrina, y, sin embargo de esto, no la dejaba mi alma, antes cada día se embebía más en ella" (48).

Aun siendo, pues, una fe informe y acompañada de graves errores, San Agustín la reputa como tal. La luz de la fe tiene sus parpadeos, sus crecientes y menguantes. Nadie mejor que el filósofo de Hipona, que es el filósofo del tiempo, nos ha habituado al ritmo lento de los procesos psicológicos. La vida del espíritu rehuye los saltos. La fe no comienza irrumpiendo en el alma agustiniana como un sol meridiano, sino como un alba tenue, que progresivamente va ganando en ardor y claridad. Hay alba, nacimiento, desarrollo y fulgores cenitales en la fe agustiniana. Y luz en el alba, luz en el orto, luz en la mañana y luz al mediodía.

El mismo Santo hace coexistir graves errores con la fe que profesaba: "Buscaba de dónde venía el mal y no lo hallaba. Pero con todo no permitíais que las olas de mis pensamientos me apartasen de aquella fe, con que creía que Vos existís, y tenéis providencia de to-

(46) *Discours de combat. Nouvelle Série.* París, 1903, pág. 43.

(47) *Conf.* IV, 2.

(48) *Conf.* VII, 6: *Stabiliter tamen haerebat in corde meo, in catholica fides Ecclesiae Christi tui, Domini et Salvatoris nostri: in multis quidem informis et praeter doctrinae normam fluitans, sed tamen eam relinquebat animus.* L. Ribei traduce la frase: *et praeter doctrinae normam fluitans:* "Fuera de *toda* norma doctrinal". Pero es inexacta la versión y deforma el sentido. La fe de S. Agustín no vagaba fuera de *toda* norma, pues admitía artículos fundamentales de nuestro credo.

dos los hijos de Adán, y por medio de Jesucristo, vuestro hijo, habéis descubierto el camino de nuestra salud" (49).

Parece, pues, más conforme a las *Confesiones* admitir esta fe imperfecta o informe antes de leer a los platónicos. Así ambas opiniones, ahondando en diversas causas e influencias, nos ayudan a conocer mejor el fenómeno completo de la conversión agustiniana. La cual recibió su más divino sello en la escena del huerto de Milán. Por eso, al llegar a ella, prorrumpe San Agustín lleno de alborozo:

"Señor, quebrasteis mis cadenas, y por eso yo os sacrificaré hostia de alabanza" (50).

"Me convertisteis a Vos de tal manera, que ya no buscaba mujer ni alguna esperanza vana de siglo, estando en aquella regla de fe, tal como muchos años antes los habíais revelado a mi madre" (51).

No se trata ya sólo de una adhesión intelectual a la fe, sino de una rendición plena al Cristianismo, como vida del alma.

Pero en su más profunda esencia, esta adhesión era una liberación interior. Como tal la sintió San Agustín. Una mano blanda y suavísima rompió las cadenas interiores, la esclavitud a Satanás, la tiranía de la costumbre. Cuando San Agustín insistía tanto contra Pelagio sobre la necesidad de una *gratia liberatrix*, de una gracia de liberación, hablaba como conocedor de la terrible psicología del hombre caído. Después del episodio dramático y decisivo del jardín, él sintió su alma como aérea y ligera, con alas para erguirse a las alturas de Dios, libre del visco de la carne y sangre. Esta impresión de alivio la han sentido muchos convertidos. Se pregunta admirado el Santo: "Pero ¿dónde estuvo tanto tiempo mi libre albedrío? ¿De qué ínfimo, hondo y secreto abismo fué evocado en un momento, para que yo sujetase mi cuello a vuestro yugo, y los hombros a vuestra carga ligera, Cristo, Jesús, ayudador y Redentor mío? ¡Cuán suave se me hizo de repente carecer de las suavidades de las bagatelas, que ya gustaba tanto dejarlas, cuanto antes temía perderlas! ¡Oh verdadera y suma suavidad, Vos las echabais de mí, y en su lugar entrabais Vos, más dulce que todo deleite" (52).

Tal es la verdadera psicología de la conversión en las *Confesiones*.

Como ya se puede suponer, el episodio maravilloso del *Tolle, lege*, ha sido objeto de muchas divergencias exegéticas.

Que en un mundo gobernado por una Providencia que con mil estrategias de amor quiere salvar a todos los hombres, donde hasta los cabellos humanos están contados, y no cae hoja de árbol sin la voluntad del Padre celestial, la voz del niño o niña que canta: *Toma y lee*, suene como una invitación a la lectura al gime en un aprieto de angustia y oscuridad, parece la cosa más natural y razonable. Nos hace reír Cesáreo de Heisterbach con la historieta del solitario, que oyendo un día al cuclillo, se puso a contar las veces que repetía cu-cu: y tue-

(49) *Conf.* VII, 7: *Sed non me sinebat ullis fluctibus auferri ab ea fide... His itaque salvis atque inconcusse roboratis in animo meo, quaerebam aestuans unde sit malum.*

(50) *Conf.* IX, 1.

(51) *Ibid.* VIII, 12.

(52) *Conf.* IX, 1.

ron veinticinco. Y luego siguió otra serie de veinticinco. Y el monje interpretó las repeticiones como un presajio de veinticinco años que todavía le quedaban de vida: y dejó el retiro para darse unos años de buen verde en el mundo, con el propósito de volver al fin a la soledad a hacer penitencia y conseguir una buena muerte. En cambio nos encanta Santa Teresa de Jesús cuando nos dice: "En este tiempo me dieron las *Confesiones* de San Agustín, *que parece que lo ordenó el Señor,* porque yo no las procuré ni nunca las había visto" (53).

Ver estas *ordenaciones de Dios* en muchos acontecimientos de la vida, es fruto gustosísimo de la sabiduría cristiana, a que nos acostumbran las *Confesiones* de San Agustín. Mas lo que les cae en gracia a los que viven de la fe en la Providencia, no lo miran con tan buenos ojos los avezados a la consideración puramente terrena de los acontecimientos. Por eso el episodio a que aludimos, ha tenido muchos contradictores. Desde el siglo XVII con S. Werner han continuado las tentativas para desvirtuarlo de su valor histórico y religioso y explicarlo como un caso de superstición. El teólogo protestante Juan Le Clercq (m. 1736) se desboca contra el autor de las *Confesiones,* tratándole de supersticioso, hiperbólico y ligero: "Esto huele a superstición pagana, que todo lo captaba de las voces fortuitas. Pero nuestro retórico todo lo exagera. Hubiera convenido averiguar antes quién emitió la voz y no tomarla como venida de Dios" (54).

Un autor de nuestros días, N. Balogh, ha renovado la tesis de Le Clercq sobre la doble superstición manifiesta en el episodio. Según él es un caso de *cledomancia* o cledonismo, que estuvo muy en boga en los pueblos de la antigüedad griega, y era semejante a la adivinación ominal de los romanos (55).

"Toda palabra, frase, vocablo aislado o exclamación oída por un hombre preocupado con la idea, extraña al que habla, puede hacerse para el que la entiende un *kledon,* esto es, puede haber entre el pensamiento de éste y una palabra que no procede de él, una asociación imprevista, una consecuencia fortuita, que contiene un aviso providencial. La intervención sobrenatural es tanto más evidente cuanto el sujeto que habla es menos capaz de cálculo y más extraño a la preocupación del que la oye. Por eso esta clase de presagios era particularmente verídica en boca de los niños" (56). Los griegos vivían en

---

(53) *Vida,* IX.

(54) PL 47, 210.

(55) *Doppeltes* Κληδών *in der Tolle-lege Szene,* en *Zeitschrift für neutest Wissensschaft,* XXV (1926), 265-7.

(56) BOUCHÉ-LECLERCQ: *La divination dans l'antiquité.* I, París, 1879, página 156. Un ateniense hizo a Hermes—que como dios de la elocuencia garantizaba esta rama de la ciencia augural de los antiguos—una pregunta que le interesaba, y luego, cerrando los oídos con los dedos de las manos, se salió del santuario, y al volver a casa oyó por casualidad unas palabras dichas de otro, y eran cabalmente la respuesta del oráculo a su pregunta.

Es famoso el juego de palabras que el general romano Craso, ya dispuesto para ir contra los partos, no supo interpretar. Mientras el ejército hacía en Brindis los preparativos para la marcha, un vendedor de higos de Caunes iba gritando: *Cauneas, Cauneas* (Higos de Caunes, higos de Caunes), que en buen augurio debía interpretarse: *Cave ne eas.* No vayas, no vayas. Por no haber escuchado este augurio, le fué adversa la fortuna. Cicerón: *De divinatione,* II, 40.

acecho de estas voces, palabras y frases para leer en ellas la voluntad de los dioses y el misterio de su destino.

San Agustín fué víctima, según Balogh, de la misma superstición en el jardín de Milán, interpretando como dichas para él palabras casuales, que algunos niños o niñas proferían jugando.

Mas ha de advertirse que la cledomancia puede cristianizarse, pues lo que en el mundo teológico pagano, lleno de fatalismo y superstición, era irrazonable, en el mundo cristiano bien puede ser una interpretación de la voluntad de Dios.

En otros términos, un Dios omnipotente y misericordioso puede intimar su voluntad a una persona, sirviéndose de palabras ajenas, aun sin que vayan dirigidas a ella: y puede inclinar también la voluntad del que las oye a considerarlas como dichas para él. Y tendríamos aquí una especie de cledomancia cristiana. Para interpretar las palabras del niño como dichas para sí influyó el episodio de San Antonio que había leído días antes en la vida del santo monje, escrita por Atanasio (57).

San Agustín se sintió interiormente movido a tomar las voces como una amonestación a la divina lectura, pero no dice contra lo que afirma Le Clercq que las voces fueron divinamente pronunciadas; antes bien, la primera idea fué la de un juego infantil, que efectivamente pudo serlo.

Recientemente Mr. Courcelle ha dado una interpretación más elegante al mismo episodio con gran aparato de erudición. No le place la interpretación tradicional y realista del *Tolle, lege* y hábilmente la elimina, diluyéndola en una alegoría o ficción literaria. San Agustín elabora artísticamente un episodio que tiene por su viveza pintoresca todas las apariencias de lo real, pero no lo es.

Mr. P. Courcelle se imagina una especie de rivalidad entre la retórica y la historia. Así, por ejemplo, Paulino de Milán en la vida de San Ambrosio, escrita por consejo del mismo San Agustín, refiere que un arriano se convirtió a la fe católica por haber visto a un ángel, pronunciando palabras en los oídos del Santo, cuando predicaba. Pero ésta le parece a Mr. Courcelle una forma retórica de contar las cosas, como si la retórica diera derecho para hacer de moscas elefantes. He aquí las palabras de Paulino y el comentario del escritor francés:

"En el mismo tiempo hubo un arriano, acérrimo disputador, duro e inconvertible a nuestra fe católica. Y estando en la Iglesia, cuando el Obispo predicaba, vió (según decía después él) a un Angel, susurrando en los oídos del predicador, de suerte que parecía comunicar al pueblo las palabras del Angel. Al ver esto se convirtió a la fe que predicaba" (58).

"Este modo de expresarse—dice Courcelle—no es más que una exageración retórica del hagiógrafo: más sencillamente dice San

---

(57) *Conf.* VIII, 12: "Porque había oído decir de S. Antonio que había sido amonestado de lo que había de hacer casi de esta manera".

(58) De *Vita Ambrosii*, XVII, PL. 14, 32 D

Agustín para ponderar en Santa Mónica los efectos que le producían los sermones de San Ambrosio: Ella amaba a aquel varón como un Angel de Dios" (59). La lectura obvia del pasaje—visión del Angel, relato de lo visto, la conversión seguida—induce a creer que se trata de un suceso real y maravilloso: pero es una manera enfática de ponderar el efecto producido por los sermones del gran Obispo.

Este criterio, llevado a las *Confesiones*, donde tanto abunda el énfasis retórico, socava su valor documental. Difícilmente sabremos ya lo que es historia, o énfasis de retórica y poesía. Así en las manos de Mr. Courcelle se ha desvanecido, como una pompa literaria, uno de los relatos más sorprendentes y amables de la conversión agustiniana. Pero quien lea sin prejuicios literarios o religiosos aquellas pá ginas de vigoroso realismo, se rinde pronto a su valor objetivo y fulgurante. Todo allí tiene sabor de cosa real y no fingida, todo es emoción caliente de vida y no de literatura: "Esto decía yo y lloraba con amarguísimo quebranto de mi corazón. Y he aquí que oigo de la casa vecina una voz de niño o niña, no lo sé, diciendo y repitiendo muchas veces en son de canto: "Toma, lee; toma, lee". Luego mudando el rostro, comencé a pensar con gran atención, si en alguna clase de juegos solían los muchachos canturrear aquellas palabras. Y no recordé haber oído jamás semejante cantinela. Reprimí las lágrimas. y me levanté, entendiendo que Dios me mandaba abriese el libro y leyese el primer capítulo en que topasen mis ojos" (60).

Todo esto se defiende por sí mismo, no es menester defenderlo. Como dice bien el P. Boyer: "A pesar de la erudición que acompaña las afirmaciones de Mr. Courcelle, son insostenibles. *Basta atenerse al texto de las "Confesiones", que se defiende por sí mismo*" (61).

G. de Plinval escribe también: "Cualquiera que sea la orquestación literaria del relato, no se puede negar la autenticidad psicológica del testimonio, ni siquiera la objetividad de las palabras oídas. San Agustín es muy escrupuloso de la verdad, para inventar una escena imaginaria, análoga, por ejemplo, al "sueño" de San Jerónimo" (62).

La comparación con la prosopopeya de la continencia cristiana, con que pretende Mr. Courcelle apoyar sus afirmaciones, no sirve para su intento, pues buen cuidado tiene San Agustín de pintarla como una escena puramente interna e imaginaria, vivida dentro de su corazón: "Este conflicto dentro de mi corazón era de mí mismo contra mí mismo" (63). Al contrario, en la escena del *Tolle, lege*, ningún detalle se interioriza, ni la higuera es una higuera simbólica, sino real, como real era el huerto, adonde se retiró.

---

(59) *Recherches*, pág. 152, núm. 3: *Cette façon de s'exprimer n'est sans doute qu'une exagération rhétorique d'hagiographe.*

Mas aquí se puede preguntar: ¿No veneraría Sta. Mónica a S. Ambrosio como un Angel de Dios, porque conocía el episodio de la conversión del arriano, que sin duda se divulgó mucho en la Iglesia de Milán?

(60) *Conf.* VIII, 12.

(61) *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin.* Roma 1954, pág. 113.

(62) *Pour connaître la pensée de S. Augustin.* París, 1954, pág 37, núm. 1.

(63) *Conf.* VIII, 11.

Allí experimentó el cambio interior y quedó convertido plenamente a Dios:

"Porque luego, en acabando de leer esta sentencia, como si una luz de seguridad se hubiera infundido en mi corazón, todas las tinieblas de mi duda se disiparon" (64).

La expresión *luce securitatis infusa* denota el aspecto pasivo y receptivo del cambio operado en su corazón. Entonces experimentó el don de la gracia tal como lo definió más tarde: "La gracia de Dios es un derrame de dulzura con que se hacen amables y deleitables los preceptos del Señor" (65).

Pero adviértase que aunque la conversión completa se verificó en el huerto de Milán, todavía recibió su necesario complemento con el bautismo. Por lo cual dice el Santo: "Vos me perdonásteis mis pasadas maldades y las cubristeis, para que hallase mi dicha en Vos, *trocando mi alma con la fe y el sacramento*" (66).

La conversión del hombre en una *nueva criatura,* miembro de Cristo, templo del Espíritu Santo y amigo de Dios, es obra del bautismo. Con él se le infunden la fe, esperanza y caridad y los dones del Espíritu Santo, que sobrenaturalizan y elevan todo el organismo cognoscitivo, volitivo, afectivo y operativo del hombre.

Tal fué el sello de la conversión de San Agustín.

Fr. Victorino CAPANAGA, O. R. S. A.
Madrid.

---

(64) *Ibid.*

(65) *Contra duas epist. pelag.* II, 21 PL 44, 586: *Ergo benedictio dulcedinis est gratia Dei, qua fit ut nos delectet et cupiamus, id est, amemus quod praecepit nobis.*

(66) *Conf.* X, 3: *Mutans animan meam fide et sacramento.*

San Agustín y la preexistencia platónica de las almas

Por Régis JOLIVET

Étienne Gilson (1) cree descubrir en los *Soliloquios* la doctrina de la reminiscencia, propuesta en tales términos que sería preciso admitir que San Agustín ha profesado en un momento la doctrina platónica de la preexistencia de las almas.

Nos parece, sin embargo, que esta interpretación fuerza mucho el sentido de los textos agustinianos donde trata de la *reminiscencia.*

En efecto, el texto de los *Soliloquios* (compuestos en 387) no habla más que de una reminiscencia perfectamente compatible con la no preexistencia de las almas. Hay además los textos del *De Quantitate animae* y de la *Epistola Ad Nebridium* (388 y 389) (2).

Fundándose en estos textos, Étienne Gilson aprueba a Hessen (3) al concluir que, en sus primeras obras, San Agustín "se inclinaba hacia la doctrina de la preexistencia de las almas". Sin embargo, nos parece que no se puede distinguir aquí una tal inclinación o una tal tendencia. Porque lo que significan estos textos es sencillamente una forma de iluminación que Agustín abandonará en seguida, a saber, la que supone la creación de las verdades innatas, simultánea con la del alma. En este caso, efectivamente, todo conocimiento sería una reminiscencia, es decir, la reminiscencia de una ciencia inmanente en el alma desde su creación por Dios.

Dos argumentos pueden demostrar que esta última interpretación es más exacta:

---

(1) Cf. ET. GILSON, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, 2.ª ed. París, Vrin, 1943, págs. 45-46.

(2) Cf. *Soliloq.* II, 20, 35: *Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi, siquidem illas sine dubio in se oblivioni obrutas eruunt discendo et quodammodo refodiunt.—De Quantitate animae*, 20, 34: *Magnam omnino, magnam et qua nescio utrum quidquam maius sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.—Ibid.* 32, 69: *Nunc accipe a me, si voles, vel potius recognosce per me...—Epist.* 7 *ad Nebridium: Nunnulli columniantur adversus socraticum illud nobilissimum inventum...*

(3) J. HESSEN, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus* (Baeumker-Beiträge, XIX, 2) Münster i. W. 1916, págs. 55-62.

A) De una parte, en los *Soliloquios* Agustín profesa la doctrina de la iluminación. Dios, dice él, es inteligible y también lo son las verdades de las ciencias, *disciplinarum spectamina*. Pero del uno al otro hay una gran diferencia. *Nam et terra visibilis, et lux: sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur* (I, 8, 15). Sin embargo, San Agustín opone la doctrina de la iluminación a la tesis de la reminiscencia por la preexistencia del alma. Por el contrario, la doctrina de la iluminación es compatible con la reminiscencia por la ineidad de las verdades inteligibles (enseñada en los mismos *Soliloquios*).

B) Por otra parte, el texto de las *Retractationes* (I, 4, 4), que reprueba el pasaje citado más arriba (II, 20, 35) de los *Soliloquios*, reprueba la reminiscencia y no la preexistencia del alma. Ésta, por el contrario, se encontraría formal y expresamente condenada si San Agustín la hubiera profesado en los *Soliloquios*. Una demostración, dice, de que la luz eterna está presente en los ignorantes, es que cuando son bien interrogados responden cosas verdaderas. Si Agustín añade: "no que ellos se acuerden de lo que aprendieron y olvidaron en seguida, como decían Platón y los platónicos", es para condenar no tal o cual teoría que explique la reminiscencia, sino la reminiscencia misma, se explique como se explique.

Por lo demás, el pasaje de las *Retractationes* relacionado con el texto del *De Quantitate animae* confirma plenamente esta interpretación. San Agustín explica que lo que entendía por *reminisci et recordari*, no era la preexistencia del alma, sino pura y simplemente la reminiscencia, de cualquier manera que se intente explicar y justificar: *In quo libro illud quod dixi*: "*Omnes artes animam secum attulisse mihi videri, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari*", *non sic accipiendum est quasi ex hoc approbetur animam vel hic in alio corpore vel alibi sive in corpore sive extra corpus, aliquando vixisse; et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse* (I, 8, 2). Agustín declara a continuación que todo se explica por la conexión del alma con las verdades eternas.

Sin embargo, es de notar, San Agustín se sirve del término *reminiscencia* para expresar esta verdad, sobre la cual está conforme con Platón: esto es, que el alma descubre en sí misma la verdad inteligible: *Ea vero quae sola intelligentia capit, propter id quod dixi, cum vel a seipsa vel ab alio fuerit bene interrogata, et recordata respondet* (*Retractationes*, I, 8, 2). Es que para San Agustín pensar no es otra cosa que recordar, puesto que es descubrir en sí lo que ya se encontraba, pero en lo que no se había pensado (4).

(4) Cf. *Confess.*, X, 11, 18: *Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus hausimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per seipsa intus canimus, nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari in-*

Es cierto, sin embargo, que San Agustín ha admitido la posibilidad teórica de una preexistencia de las almas en Dios. Ni la fe, ni la razón, dice, se oponen a ello (cf. *De anima et eius origine*, IV, 11, 15) (5). Pero en realidad no hay nada que permita creer que San Agustín ha profesado la doctrina de la preexistencia, ya que el texto de la *Retractationes* demuestra claramente que el *De Quantitate animae* no debe ser entendido en este sentido (6).

Se puede concluir que San Agustín afirma que, desde el comienzo de su conversión, rechazó la doctrina de la preexistencia de las almas y que nunca ha manifestado una inclinación a admitirla.

Régis JOLIVET.
Université Catholique.
Lyón.

---

tentioni facile occurrant... Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicabit, ut non quod alibi sed quod in animo colligitur, id est, cogitur, cogitare iam proprie dicatur.—Cf. *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

(5) Ver otros textos en GILSON, *O. C.*, pág. 65, núms. 2 y 3.—Sin embargo, en las *Retractationes* (I, 1, 3), San Agustín no menciona, en relación con el origen del alma, más que dos hipótesis entre las cuales se considera incapaz de pronunciarse. "El alma, como todo lo demás, dice, ha sido creada de la nada. Pero en cuanto a su origen: que venga, por generación, del primer hombre, o que sea creada para cada hombre en particular, yo no lo sabía (cuando escribía *Contra Academicos*), y no lo sé todavía". La hipótesis de una preexistencia se excluye, por consiguiente. Además está excluída expresamente en las líneas que preceden. (I, 1, 3). San Agustín había escrito hablando del alma (*Contra Academicos*, III, 16, 35): *Securior rediturus in caelum.* Más bien, dice, debiera haber escrito, más exactamente: *iturus*, para no parecer que se asociaba a los que piensan que las almas preexisten al cuerpo y que son infundidas en los cuerpos a causa de sus pecados (doctrina platónica que expone en *De Civitate Dei*, XII, 26). Si San Agustín ha escrito *rediturus* sin dudar, es porque pensaba no en le preexistencia, sino en un Dios creador de quien provienen las almas y al cual deben volver. (La Sagrada Escritura, por lo demás, se sirve de una expresión semejante.)

(6) Aun admitiendo por un momento que San Agustín hubiera expuesto el, vamos a decir, *inneismo*, la infusión en el alma, desde el momento de su creación, de todas las ideas de las cosas inteligibles, sin embargo nunca se aferró a esta doctrina. Tanto más cuanto que ha continuado usando el término de *reminiscencia*. En el *De Trinitate*, XIV, 15, 21, precisa muy exactamente el sentido de esta palabra en su doctrina: *Ille quippe semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit; sed sicut numquam non erit, ita numquam non erat. Et ubique totus est; propter quod ista [anima] in illo et vivit et movetur et est (Act*, 17, 28): *Et ideo reminisci eius potest. Non quia hoc recordatur quod eum noverat in Adam, aut alibi alicubi ante huius corporis vitam aut cum primum facta est ut insereretur huic corpori: nihil horum omnino reminiscitur; quidquid horum est, oblivione deletum est. Sed conmemoratur, ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur.*

San Agustín en la obra de Ortega y Gasset

Por Adolfo Muñoz-Alonso

En la obra de José Ortega y Gasset la referencia agustiniana es más bien escasa. La temática agustiniana en la obra del pensador español es, sin embargo, amplia. La temática y la problemática. Esta condición nos pone en las manos la pluma para tratar de desvelar esta inconsecuencia problemática. Ortega y Gasset echa mano de los autores clave en los problemas que estudia. Y, sin embargo, apenas si se acuerda de San Agustín, cuando la referencia era honestamente obligada. Podría pensarse que la desconsideración orteguiana para con San Agustín delata desconocimiento de las obras del Santo de Hipona. No negamos que esta ignorancia late en la selección de textos elegidos—todos ellos literatura vigente—, pero se nos antoja que obedece a una depreciación del pensamiento agustiniano, precisamente en cuanto radicalmente cristiano. Para poner de manifiesto esta apreciación redactamos estas páginas.

Ortega y Gasset considera a Santo Tomás de Aquino como al hombre de buen sentido. Si Santo Tomás va a los problemas derecho, no es porque su agudeza o penetración intelectual le aconseje esa dirección, sino porque el intelectual que Santo Tomás lleva dentro se pone al servicio de la temática aproblemática de su tiempo (1). Para con San Agustín Ortega y Gasset tiene palabras comprometedoras. No es, para Ortega, un intelectual que trate de convertir en temas sustantivos los problemas o el gran problema de su tiempo, de su vida, o de la vida, sino el hombre entero y enterizo que se hace cuestión de sí mismo. Ortega no aduce los textos que avalarían su visión, pero intuye con esa prodigiosidad intelectual de su pluma la misión y la vocación agustiniana. Donde no acierta Ortega es al creer que esa entereza radical humana se quiebra en el cristianismo, del que San Agustín es prototipo (2). Cuando un hombre, como Agustín, quiere

---

(1) *Obras Completas*, V, pág. 90. Las frases de Ortega revelan un menosprecio hacia el hombre medieval, que contradicen la serenidad del perspectivo histórico. El buen sentido de Santo Tomás es admitido para oponerle a la agudeza.

(2) *O. C.*, V. pág. 126. Para Ortega, San Agustín es el hombre que quiere ser sólo cristiano. Exacto. Pero convendría apurar el sentido de lo que el ser sólo cristiano pueda significar.

ser sólo cristiano, no se desentiende del mundo, de la vida, o, para ser más conformes al lenguaje orteguiano, de "esta vida", sino que transforma la vida, "esta vida", sin menospreciarla en cuanto tal vida, sino en cuanto que esta vida oscurezca la vitalidad de la otra vida. Porque aquí la "otra vida" es en la que se resuelve la vitalidad o nadería de la presente. La masa enorme y sutilísima de la ideología griega —dice a la letra Ortega, refiriéndose a San Agustín—gravitando sobre estas horas germinales del pensamiento cristiano, lo aplastó (3). Con la misma fuerza de expresión podemos nosotros contestar que la masa enorme y sutilísima del pensamiento cristiano, del que Ortega posee muy vagas nociones, le impide alzar el vuelo. Es un desenfoque elaborar unas tesis apodícticas sobre la realidad y la posibilidad absoluta del despliegue cristiano reduciéndole a una elaboración desde Platón. Sin Platón, el desarrollo cultural del pensamiento cristiano no habría sido el que fué, o, mejor, como fué. Y en esto Ortega ha acertado en bellas frases de interpretación. Lo que no resulta ya correcto es atribuir a San Agustín un platonismo desde el que se introduce en la fe cristiana. El *quid pro quo* de que habla Ortega se advierte en la interpretación orteguiana, no en el pensamiento de San Agustín (4).

San Agustín considera el platonismo como la especulación más conforme con la doctrina cristiana. La más conforme, no la más conformadora. En esto San Agustín es bastante explícito y no merece la pena que nos entretengamos en ello (5). No son las ideas platónicas las que entran en juego, cuando San Agustín trata de la concordancia, sino la beatitud como sabiduría. Es decir, el destino de la inteligencia y del hombre; la identificación y suprema aspiración de la inteligencia. Que el mundo utópico y ucrónico de Platón es revelador

---

(3) *O. C.*, V. pág. 126. La calificación orteguiana es, sencillamente, errónea. Más que de aplastar cabría hablar, debería hablarse, de elaboración intelectual y apologética. Incluso de culturalización. San Agustín salva a la filosofía griega, no en cuanto griega o pagana, sino en cuanto "revelación natural". No se puede olvidar el parentesco, real o presunto, del pensamiento pagano con el rumor intelectual que llega de las filosofías orientales y concretamente de Moisés.

(4) *O. C.*, V. pág. 127. Ortega juega aquí con los dos conceptos siguientes: el del platonismo como la mejor introducción a la fe cristiana, y el del platonismo como no cristiano en ningún sentido. Las dos frases son exactas, pero en un alcance contrario al que les otorga el filósofo español. Porque la frase "introducción a la fe cristiana" es de doble filo, y tomada en su más estricto rigor, ni el platonismo ni el no platonismo pueden ser considerados como "introducciones a la fe cristiana". Sólo puede admitirse la frase en cuanto que el platonismo es, entre las demás filosofías, la que está menos contaminada de errores "previos". En lo que respecta a que el platonismo no es en ningún modo cristiano, habría que añadir que ni el platonismo ni el no platonismo, ya que la presencia histórica de Cristo no surge de ninguna filosofía, ni está presupuesta ni adivinada en ninguna filosofía anterior. Ni la presencia histórica, ni el fondo de sus verdades esenciales.

(5) Véase mi artículo *Concepto agustinano de filosofía, según la "Ciudad de Dios"*, en *La Ciudad de Dios*, número extraordinario, I, págs. 153-168 (1955); particularmente la nota 15, de la pág. 162, donde se aduce el texto agustiniano explícito. También Boyer, en *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Roma (Officium libri Catholici), 1953 (2.ª edic.), y Jolivet, sobre el mismo tema, París, Denoël, 1932.

de esta posibilidad, es bien cierto. Pero no es a él al que queda reducido el fervor platónico de San Agustín. Es, si acaso, remoción de ficciones mundanales. Criterio negativo. Buena muestra de ello nos la ofrece el Santo cuando, entusiasmado con Platón, nos dice que cualquier otra doctrina provenga de la mente o región que sea, si no ofende a la doctrina cristiana, puede ser considerada y admitida por los cristianos como propia, ya que es la doctrina cristiana, como plenitud, la norma valorante. Sin que la proposición inversa sea válida.

Lo que acontece es que en San Agustín se encuentra un cuerpo orgánico de doctrina, que es preciso tener siempre presente para una recta interpretación de los textos que se seleccionan. No queremos insinuar con esta frase que en San Agustín no aparezca una evolución doctrinal. Frente a este intento se nos presentan abrumadoras pruebas, y las mismas *Retractationes*—para reducirnos a su época cristiana—abonan la seguridad de esa evolución. Más aún, quizá—si se entiende a derechas la frase—toda la vida y todo el pensamiento agustiniano sea una evolución doctrinal ascendente, literaria, teológica y filosófica; y, desde luego, vital y mística. Lo que pretendemos consignar es la reducción a unas verdades fundamentales y fundantes de toda la riqueza doctrinal agustiniana. Sin la consideración de esas verdades fuente y germinales, las maravillosas frases de San Agustín no pasan, a las veces, de felices intuiciones literarias; metáforas bellísimas de profundo pensador. Pero desde esas verdades radicales, la vigencia de las antítesis y de las intuiciones agustinianas cobran una luz nueva y original, plena, que es la que inunda de gracia y de sentido el mundo literario y filosófico del Santo.

En el despliegue de ideas que desarrolla Ortega en torno al cristianismo se advierte una singular penetración histórica, pero una singular superficialidad doctrinal. Al elevar esta superficialidad a categoría aforística, se despeña en errores que para un estudioso de la dogmática resultan verdaderamente inconcebibles. Cuando Ortega afirma que "el platonismo no es en ningún sentido cristiano" (6), está enunciando una tesis aceptada por cualquier cristiano, filósofo o no filósofo. Pero cuando intenta con esta frase corregir a San Agustín, está denunciando su desconocimiento del pensamiento agustiniano. Precisamente San Agustín es el filósofo que ha desbaratado el *quid pro quo* de ese platonismo cristiano. Más aún, San Agustín se presenta en la historia del pensamiento como el pensador más cristianamente independiente en la aceptación de las concepciones paganas. Hasta cierto punto, el escolasticismo tomista ha sido menos infiel a Aristóteles que el agustinismo a Platón. Platón—o el platonismo—ha sido aprovechado por San Agustín para salvar, por razones naturales, la inmersión y apego a las cosas terrenales, pero no para encontrar en el mundo de las ideas el trono de Dios. Y aunque parezca que las frases de Ortega pudieran ser coincidentes, el desarrollo de las ideas del filósofo español declara en contra. "El ser del Dios cristiano—sigue escribiendo Ortega en la misma página—es de tal modo trascendente

(6) O. C., V. pág. citada.

que no hay camino desde el hombre a él." La equivocidad de la expresión es clara. El ser del Dios cristiano es inaccesible a la razón, si en el "ser del Dios cristiano" se aceptan las peculiaridades reveladas por el Cristianismo; pero la frase orteguiana es inaceptable si del "ser del Dios cristiano" se excluye la inteligibilidad existencial y la esencialidad capaces de ser descubiertas por el hombre. Las peculiaridades que la Revelación sobrenatural descubre no alteran el conocimiento natural de Dios, del ser de Dios, sino que lo elevan, le transportan. Pero esta elevación y transporte están basados en la afirmación categórica del ser descubierto por la luz natural.

Dice Ortega que "el atributo más característico del Dios cristiano es éste: *Deus ut revelans*" (7). De acuerdo. Pero este atributo no contradice al ser de Dios, tal como se nos ofrece a la razón, sino que le está suponiendo. El platonismo de San Agustín está justificado en la facilidad que advierte el Santo de la no imposibilidad absoluta del *Deus ut revelans* en el discurrir dialéctico de Platón. Con todo, es necesario subrayar que esta no imposibilidad no está tanto en la propia doctrina platónica como descubrimiento de verdades o de ideas, cuanto en la que pudiéramos llamar actitud espiritual o intelectual platónica. Más claro: el platonismo es como una limpieza del camino del alma para la preparación personal, y aun histórica, de la comprensión del "ser de Dios cristiano". Preparación, no resolución. Comprensión puramente intelectual, no aceptación humana, ni intelectual, ni volitiva. E incluso la misma comprensión ha de aceptarse en su mínimo valor de intelección elemental. El desarrollo—insistimos—del pensamiento de Ortega mantiene el equívoco. Este equívoco parece que está presionando sobre Ortega cuando advierte lo que él llama la paradoja de esa situación intelectual.

Ortega desconoce—o no da muestra alguna de conocer—la doctrina antropológica de San Agustín. Cuando el Doctor de Hipona asienta sobre el hombre y su razón el ascenso o descenso en el conocimiento de Dios, hay que tener siempre presentes las afirmaciones agustinianas sobre la situación existencial y efectiva del hombre, y su doctrina acerca de los "estados del hombre". Sólo a la luz de esa doctrina cobra sentido—¡sin paradoja!—el hecho de que para San Agustín no haya más conocimiento que el que, en última instancia, procede de alguna manera de Dios. Aunque algunas precisiones se hacen necesarias, no para salvar la verdad del pensamiento agustiniano, sino para entenderlo a derechas.

De análoga manera cabe discurrir cuando el tema elegido para interpretar el cristianismo es la frase excluyente de San Agustín: *Deum et animam scire cupio.—Nihilne plus?—Nihil omnino.* En primer término no es exacto lo que dice Ortega: "El alma es el nombre tradicional con que se designa el yo" (8). Y no es exacto, ni doctrinal ni históricamente, si la referencia histórica se vincula al cristianismo. La "pseudo-realidad cósmica" no puede ser despachada despectiva-

(7) *O. C.*, V. pág. citada.

(8) *O. C.*, V. pág. 126. San Agustín se aparta algún tanto, nosotros creemos que muy profundamente, de eso que llama Ortega designación tradicional.

mente con esa frase de los *Soliloquios*. El lector que no se contenta con el sonido de la frase agustiniana, sino que relee el capítulo I, se percata fácilmente de que no es la intención del Santo entrar en liza sobre la realidad que pueda competer al cosmos, sino sobre la excelsitud del conocimiento en los diversos grados que al hombre le es dado alcanzar o desear. En esta dimensión no sólo San Agustín, toda la filosofía tradicional y no tradicional es una instancia para conocer a Dios y al alma. San Agustín entiende que sólo es digno de ser conocido lo que es digno de ser amado, y que sólo lo digno de ser amado merece una atención preferente espiritual o intelectual. ¿Y habrá quien lo dude?

En algo acierta Ortega. Cuando nos asegura que, en conformidad con el pensamiento de San Agustín, el hombre considerado por sí no tiene realidad (9). Pero tampoco es exclusivo del Santo este aserto. Lo admitiría cualquier filósofo. Y lo que es más grave, pertenece—aunque con sentido contradictorio—a la filosofía anticristiana. Es claro que el hombre considerado por sí no tiene realidad. Por eso, cuando el "por sí" se afirma como exclusión de Dios, la realidad del hombre se desvanece. Que es lo que ha acontecido en el existencialismo más reciente, particularmente en el de Sartre. Hay que pesar el sentido de las palabras y sopesar su significado y alcance. Si en el "por sí" queda absolutamente excluído Dios, es claro que carece de realidad el "hombre por sí". Si el "por sí" esencializa al hombre, sigue siendo claro que la realidad que pueda atribuírsele no le anonada, aunque existencialmente dependa de Dios.

Ortega, al tratar de explicar su pensamiento, se muestra todavía más superficial. Sólo que ahora la superficialidad le despeña en un tremendo error de sentido común y de infradiferenciación filosófica. Dice Ortega: "Aun el misterio inexplicable tiene que ser entendido para ser misterio. Yo no me explico el cuadrado redondo, pero no me lo explico precisamente porque entiendo lo que esas palabras significan" (10). La redondez del cuadrado no es misterio inexplicable, sino un "absurdo" inexplicable, hasta tal punto que la peculiaridad del misterio radica en su aceptabilidad por la fe, al paso que la peculiaridad del absurdo radica en su inaceptabilidad absoluta. El misterio —el más riguroso y estricto misterio—es inalcanzable por la razón, pero el absurdo no es sólo inalcanzable, sino radicalmente inexistente e irrealizable. Como no cabe atribuir malevolencia a Ortega, hay

(9) *O. C.*, V. pág. 128. Aquí entra en juego todo el sentido del humanismo y su posibilidad cristiana o anticristiana. Para no pecar de teologismo en la cuestión no manifestamos nuestra opinión, expuesta en otros estudios, de que sólo el cristianismo es y puede ser verdadero humanismo. Desde el momento en que se admite que Dios se ha hecho verdadero hombre, cabe decir que hombre es algo que también Dios se ha dignado ser, y que el hombre es indefectiblemente él, en la medida en que se decida a admitir esta revelación humanada.

(10) *O. C.*, V. pág. citada. Tan craso es el error, que nos parece poco caritativo el insistir en la confusión lamentable de Ortega entre misterio y absurdo. El absurdo es lo único que no puede ser misterio. El misterio es lo único que, precisamente en cuanto aceptado como misterio, no puede ser absurdo. El ejemplo del círculo cuadrado como explicación aparece grotesco, si no resultara trágico, dada la cuestión que Ortega debate en esas lecciones.

que pensar en una superficialidad descalificadora. El despliegue que se advierte en el pensamiento y en la especulación cristiana no es sólo aceptación y exigencias de una situación distinta históricamente, sino fruto de una evolución homogénea del propio pensamiento agustiniano. El cambio en la estructura de la vida cristiana no se inicia desde una alteración de la especulación cristiana, sino desde la propia especulación intelectual y moral del cristianismo. Esta condición es la que está denunciando la falsedad de lo que Ortega entiende por "cambio en la estructura". No es, contra lo que afirma Ortega, que "la revelación, la palabra de Dios, necesita integrarse con una ciencia humana de la palabra divina" (11), sino que la palabra de Dios va a ser explicada de acuerdo con la evolución natural del pensamiento humano y con el desarrollo natural de la capacidad intelectual. La palabra de Dios, la revelación, atesora en su verdad una hondura a la que el hombre se asoma sucesivamente desde el brocal de cada época y de cada cultura. Si bien se atiende, pues, no es que el extremismo cristiano empieza a pactar con la razón, como sigue escribiendo Ortega, sino que la razón se eleva históricamente, tomando fuerza para esa elevación de la inteligencia que esas mismas verdades reveladas le proporcionan. No es lícito excluir al cristianismo original, digámoslo así, de virtud perfeccionadora para descubrirse históricamente. Decir, a propósito de Santo Tomás de Aquino, que Dios, ser *exuperantissimus,* vuelve a ser, como el Dios de Aristóteles, un ingrediente del cosmos ,es un dicho infeliz, desgraciado y falaz. Aquí viene justa la frase que lanzó contra Maeztu, volviéndose contra Ortega: "O se hace literatura, o se hace precisión, o se calla uno" (12). Todo ello para que no se cumpla en el futuro el temor de Ortega, de que "en nuestra tierra vamos haciendo del equívoco una industria nacional" (13).

Ortega ha acertado, con un acierto emocionante, sobre el sentido de las *Confesiones* de San Agustín. Sólo una frase ha bastado para descubrir la penetración orteguiana. En su artículo sobre el silencio, Ortega ha escrito que las *Confesiones* de San Agustín no son otra cosa que la guía de su itinerario hasta Dios. No ha dicho Ortega "hacia Dios", sino "hasta Dios", y en el ejemplo de la preposición ha señalado inequívocamente el hondo sentido agustiniano de las *Confesiones.* En las palabras que decimos a los demás se descubre lo que apenas sabemos. En las palabras que decimos a Dios se revelan nuestras aspiraciones. Pero en las palabras que nos decimos a nosotros mismos, con Dios por testigo interior, nos revelamos con el peso y el vuelo de lo que somos. Es, como sugiere Ortega, una "explicación". Salir de la plica y callar. Lo que ya no es tan cierto es que "una sola palabra reveladora de lo que piensa de nosotros—(Dios)—nos aniquilaría". Más bien habría que decir lo contrario. Y Dios ha hablado su palabra reveladora de lo que piensa de nosotros, revelándose. La revelación de Dios es en sí misma manifestación de lo que piensa de nosotros. Or-

---

(11) *O. C.*, V. pág. 129.
(12) *O. C.*, I. pág. 113.
(13) *O. C.*, I. pág. citada.

tega ha descubierto el sentido de las *Confesiones* de San Agustín, pero no da pruebas de haber leído las *Confesiones* (14). La lectura de San Agustín, aunque sólo hubiera sido de las *Confesiones,* le habría desbaratado el equívoco en el que incide al mencionar la exiología agustiniana (15).

Es claro que entre la esplendidez del Sol, por ejemplo—para atenernos a la ejemplificación orteguiana—, y la esplendidez de la vida, no hay corrección de analogía. No es hipocresía ante la vida el hecho de cerrarse a sus incitaciones, compatible con el gozo de las bellezas naturales. Es la actitud la que entra en juego. La valoración contradictoria surge si se quieren poner en el mismo plano, como lo pretende Ortega; pero se desvanece la contradicción si se aceptan como planos distintos y como dimensiones sin parangón. Esta resolución es la que logró San Agustín, y en ella se mueve siempre que enjuicia la vida y el pensamiento paganos.

A Ortega se le ha escapado el hondo sentido de la intimidad agustiniana. En todos los lugares en que es aducido el nombre de San Agustín, Ortega habla de oídas. No cabe otra explicación. La excepcionalidad de San Agustín, de que habla Ortega, no se basa en que sepa "de la Intimidad característica de la experiencia moderna, esto es, germánica" (16). Resulta inconcebible, de nuevo, la superficialidad orteguiana. La "intimidad germánica", de la filosofía moderna alemana, no guarda parentesco alguno con la intimidad agustiniana. Se podrá estar de acuerdo o en desacuerdo con San Agustín; lo que no puede en forma alguna establecerse es la prefiguración agustiniana de la intimidad inmanentística y subjetivística de la filosofía moderna.

Ortega, decididamente, no se ha percatado del descubrimiento agustiniano. Cuando en el *Goethe desde dentro* imagina a San Agustín buscando mórbidamente su yo, corroborando con la frase *In interiore homine habitat veritas* el intento goethiano, torna el paralogismo, si no el sofisma. Porque la verdad que en el interior del hombre mora no es la verdad del yo por sí mismo, sino la verdad del sí mismo en Dios. Ensimismamiento que se corrobora no como alteración, sino como interiorización de la verdad trascendente.

Siempre, en Ortega, el testimonio de San Agustín es pobrísimo, tomando la frase manida desgajada del texto y cambiando únicamente la moneda de circulación corriente, sin otorgarle refrendo alguno (17) Escribió Ortega, con este estilo suyo, tan suyo y tan prodigioso, que "la figura del clásico—(concretamente, San Agustín, Hegel, dos gigantes)—se descompone en meras frases y aspavientos" (18). Exacto. Pero en lo que respecta a San Agustín, ha sido el propio Ortega el que ha

(14) *O. C.*, II, pág. 626. Mantenemos el rigor de la acusación, defendidos por la lectura de las obras de Ortega.

(15) *O. C.*, III. pág. 191. Ortega aduce en favor de la oportunidad de la frase "Virtutes ethnicorum splendida vitia", referida a San Agustín, la obra de Mausbach, *Die Ethik Augustinus*. Completemos la cita: *Die Ethik des Hl. Augustinus*, Zw. verm. Aufl. (Fribourg, 1929).

(16) *O. C.*, IV, pág. 35.

(17) *O. C.*, IV. pág. 425.

(18) *O. C.*, IV. pág. 397.

descompuesto la filosofía agustiniana en aspavientos y desfiguraciones. Resulta sorprendente cómo el San Agustín de las *Confesiones*, al que se le entroniza en *El silencio, gran Brahman*, como un itinerario íntimo e intimista, silencioso, del hombre hasta Dios (19), aparezca, según Ortega, en el diálogo con Fernando Vela, y precisamente por las *Confesiones* (20), como el hombre del "grito pelado, aunque bastante retorcido".

El mismo equívoco que venimos denunciando aparece en la nota de *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (21), en la que, de pasada, pero con fuertes trazos, se trata del *Cogito* cartesiano y del presunto origen en San Agustín. Dice Ortega que "también se trata en este caso de la emergencia de una gran Idea: el racionalismo idealista". Nosotros nos atrevemos a escribir que de la emergencia de esa gran Idea, la del racionalismo idealista es precisamente de lo que no se trata. La filosofía de Descartes, dando ya de mano al *Cogito*, como quiere Ortega, no es la continuación del cristianismo; y Ortega se ve enredado en las mallas de sus frases al decir que el cristianismo "fuente" de Descartes no es San Agustín ni San Anselmo, ni mucho menos—añade—ésta o la otra idea particular de ningún Padre de la Iglesia.

El señalar la "particularidad" de alguna idea es lo que salva a Ortega de una incomprensión total, pero no priva a su pensamiento en este punto de una interpretación particularísima y absolutamente personal e intransferible de lo que el cristianismo significa y del alcance y valor de la doctrina patrística. Descartes y la filosofía moderna coinciden—pueden coincidir—en literalidad de frases con San Agustín, pero el sentido es radicalmente contrario. Esta oposición, por contrariedad, no está delatando un proceso evolutivo y modernizante del pensamiento cristiano, sino la deformación de ese pensamiento. Para quien advierta el doble filo de la expresión "Idealismo" huelgan comentarios. El "idealismo" agustiniano es la negación anticipada del "idealismo" moderno. Y el "idealismo" moderno supone la ruptura con el "idealismo" agustiniano y con cualquier forma de idealismo cristiano. Que este proceso de disolución se deba, en parte, al formalismo de la baja escolástica es otra cuestión. Pero nunca esta razón puede suponer en el cartesianismo una especie de revalorización moderna del pensamiento cristiano. Por lo demás, la bibliografía sobre el tema es demasiado copiosa y seria para que nos entretengamos en el tema (22).

En los *Estudios sobre el Amor* Ortega acepta la caracterización agustiniana. Pero no conoce más frase que la del *Amor meus, pondus meum; eo feror quocumque feror*. Reducir a esta frase la penetración

---

(19) Véase la nota 14.

(20) *O. C.*, IV. pág. 389. Indudablemente que a un temperamento como el de Ortega las *Confesiones* le habrían de sonar a grito pelado. Sin embargo, la frase, tan castiza, es la más inadecuada para expresar el ritmo espiritual de la oración agustiniana de las *Confesiones*. Es un grito de silencio sonoro, de arranque del alma en el alma, ausencia de ruido, que esto es el silencio para San Agustín (*Confesiones*, XII, 3). Sobre las *Confesiones*, véase COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, París, Boccard, 1950.

(21) *O. C.*, VI. pág. 168.

(22) Véase mi *Proceso intelectual de San Agustín*, Madrid, Editora Nacional, páginas 17-19; y SCIACCA, *La interioridad objetiva;* Murcia, Aula, 1955.

y sensibilidad amorosa del autor de *De Trinitate* no deja de ser filosófica y teológicamente escandaloso (23). La fenomenología orteguiana del amor no roza siquiera la maravilla de la descripción agustiniana, ni adivina sus profundidades ni su riqueza.

En resumen: Ortega manifiesta una suprema ignorancia de San Agustín. Ensambla cuatro frases del Santo, ninguna de las cuales ha sido recibida en lectura directa. Acepta todos los tópicos, sin someter a revisión su sentido o su alcance.

Si se tiene presente que este desconocimiento no le priva de ensayar comentarios que pretenden ser originalidades, ni le detiene prudentemente el enjuiciamiento crítico, habremos de concluir que el procedimiento orteguiano, cuando se le analiza con cuidado, denuncia una superficialidad resuelta graciosamente en favor de la literatura, pero con grave inconveniente para la seriedad filosófica.

Si el examen crítico se iniciara tomando como tema a otros autores, quizá la conclusión no fuera muy desemejante. Sobre todo en lo que atañe a los autores cristanos. Estimamos que la obra de Ortega habría ganado en densidad y seriedad si, con relación a la filosofía y al pensamiento cristianos, hubiera adoptado el título sugerente de *El silencio, gran Brahman*. Habría sido en verdad la mayor sabiduría.

Adolfo MUÑOZ-ALONSO.
Madrid.

---

(23) *O. C.*, V. págs. 548 y 574. Por lo demás, el análisis orteguiano, admirable en su versión literaria española, es doctrina común, en los atisbos fundamentales, y se encuentra tratado con mayor profundidad en cualquier tratado de *Deo Trino*, al hablar de la procesión del Espíritu Santo. Con otro género de literatura, Fray Luis de León, en los *Nombre de Cristo* y en la *Exposición del Cantar de los Cantares de Salomón*. Los *Estudios sobre el amor*, de Ortega, prevalecen por la ignorancia que corre sobre nuestros místicos. Sólo por esa ignorancia.

El conocimiento de Dios

en la filosofía de San Agustín

(Temas, textos y bibliografía para un curso universitario.)

Por Saturnino Casas Blanco

ESQUEMA

CRONOLOGÍA bio-bibliográfica de San Agustín.

TEMARIO:

Introducción: La época, el hombre, la obra.

Génesis de la doctrina.
- El maniqueísmo.
- El escepticismo.
- La tradición católica.
- Elaboración de tales fuentes.

La doctrina.
- Los problemas.
- El método.
- El punto de partida.
- El conocimiento sensible.
- El conocimiento intelectual.
- La demostración de la existencia de Dios.

Influencia de la doctrina.
- En la filosofía medieval.
- Agustinismo y tomismo.
- En la filosofía moderna.
- El agustinismo perenne.

Resumen y conclusiones.

SELECCIÓN DE TEXTOS:

Esquema general.

Los problemas (textos I-VII).

El método (VIII-X).

El punto de partida (XI-XII).

El conocimiento sensible (XIII-XXIV).

Los sentidos (XIII-XIV).
La imaginación (XV-XVIII).
La memoria (XIX-XXI).
Valor de este conocimiento (XXII-XXIV).

El conocimiento intelectual (XXV-XXXVI).

La razón (XV-XXXVII).
Las ideas (XXVIII-XXXVI).
La iluminación (XXXVV-XXXVI).

El conocimiento de Dios (XXXVII-L).

Conocimiento espontáneo (XXXVII-XXXVIII).
Conocimiento filosófico (XXXIX-L).
Pruebas cosmológicas (XXXIX-XLIV).
La prueba agustiniana (XLV-XLVII).
Naturaleza de este conocimiento (XLIX-L).

BIBLIOGRAFÍA:

A. Repertorios:
  a) Anteriores al Centenario de la muerte de San Agustín.
  b) Del Centenario.
  c) Posteriores al Centenario.

B. Escritos de San Agustín:
  a) Ediciones completas.
  b) Antologías.
  c) Cronología.

C. Época, vida, obra.

D. Génesis de la doctrina.

E. La doctrina:
  a) Estudios generales.
  b) Teoría del conocimiento.
  c) La existencia de Dios.

F. Influencia de la doctrina.

CRONOLOGÍA

354 Nace en Tagaste, el 13 de noviembre.

365 Madaura.

369 Tagaste.

370 Cartago.

373 Lectura del *Hortensius*, de Cicerón. Etapa maniquea, hasta 383.

380 *De pulchro et apto.*

383 Roma. Etapa escéptica.

384 Milán.

386 Lectura de los neoplatónicos. Conversión. Escribe en Casiciaco *Contra Academicos, De beata vita, De ordine* y las primeras *Cartas.*

387 Todavía catecúmeno, escribe, en Casiciaco, los *Soliloquia* y, en Milán, *De inmortalitate animae* y *De grammatica*, comenzando *De musica*, que terminará en África en 391.
Bautismo.
Muerte de Santa Mónica.
De nuevo en Roma, escribe *De quantitate animae, De moribus Ecclesiae catholicae* y *De moribus manichaeorum* y *De libero arbitrio* (terminado en África en 395).

388 En Tagaste escribe *De Genesi contra manichaeos*, terminado en 390.

389 *De Magistro, De vera religione* (terminado en 391) y *De diversis quaestionibus 83* (terminado en 396).

391 Ordenación sacerdotal. Escribe *De utilitate credendi* y *De duabus animabus contra manichaeos.* Comienza los *Sermones*, entre los que hay que destacar los recogidos bajo el epígrafe general de *Enarrationes in Psalmos.*

393 *De Genesi ad Litteram liber imperfectus.*

395 Consagración como Obispo de Hipona.

397 *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* y *De doctrina christiana* (terminado en 427).

400 *Confessiones* y *Contra Faustum.* Comienza el magno tratado *De Trinitate*, que terminará en 416.

401 *De Genesi ad Litteram*, terminado en 415.

413 *De Civitate Dei*, terminado en 426.

416 *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV.*

419 *De anima et eius origine.*

421 *Enchiridion ad Laurentium.*

427 *Retractationes.*

430 Muere en Hipona el 28 de agosto.

TEMARIO

INTRODUCCIÓN

Tema I

La época.—El mundo romano al final de la Antigüedad.—*El hombre.*—Vicisitudes de la vida de San Agustín. Su fisonomía espiritual. Formación y evolución de su pensamiento filosófico.—*La obra.*—Los escritos agustinianos, con especial referencia a los filosóficos. Su clasificación cronológica y sistemática.

Textos: *Confes.*, lib. I-X.—*Retract.*—Epist., en especial, I-XVIII.—Prólogos a *Contra Acad.* y *De vita beata*, y primeros capítulos del *De util. credendi.*

GÉNESIS DE LA DOCTRINA

Tema II

El maniqueísmo, secta cristiana. La luz y las tinieblas; la formación del mundo; el problema del mal. Maniqueísmo y antimaniqueísmo de San Agustín.

Textos: *Confes.*, lib. III-V, y los tratados polémicos antimaniqueos: *De morib. Eccl.*, *De Genesi contra man.*, *Contra Fortun.*, *Contra Adiman.*, *Contra Faustum.*, etcétera.

Tema III

El escepticismo de la Nueva Academia. La Doctrina de Clitómaco, Filón de Larisa y Antíoco en los escritos de Cicerón. Influencia y superación agustiniana en este criticismo.

Textos: *Confes.*, lib. V-VII; *Contra Acad.*; *De vita beata; Solil.; De civ. Dei. passim.*

Tema IV

El neoplatonismo, síntesis espiritualista de la filosofía clásica. Doctrina neoplatónica acerca de Dios. Su depuración por San Agustín.

Textos: *Confes.*, lib. VII; *Contra Acad.*, *De vita beata*, *De ordine*, *Solil.* — *De musica.*—*De inmort. animae. De quant. animae.*—*De lib. arb.*. *De magistro.*—*Epist.*

Tema V

Doctrina neoplatónica acerca del alma. Su influencia en la de San Agustín.
Textos: Vide ll. cc. en el tema IV.

Tema VI

Doctrina neoplatónica acerca del conocimiento. Comparación con la de San Agustín.
Textos: Vide ll. cc. en el tema IV.

TEMA VII

La tradición católica. El criterio de autoridad. La Sagrada Escritura, los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Articulación de esta doctrina por San Agustín.
Textos: *Confes.*, lib. VII-IX. Vide, además, los ll. cc. en temas anteriores y, en general, los escritos posteriores a la conversión.

TEMA VIII

Elaboración agustiniana de estas fuentes.—Contrastes y analogías entre el pensamiento antiguo y el pensamiento cristiano. Criterios de asimilación. Originalidad y alcance de la síntesis agustiniana.
Textos: Vide, en especial, los ll. cc. en los temas IV-VII.

LA DOCTRINA

TEMA IX

Los problemas. 1) La felicidad y la sabiduría cristiana. 2) Dios y el alma. 3) Ascenso del alma hacia Dios.
Textos: 1) *De lib. arb.*, II, 9, 26 (Sel. I); *De civ. Dei*, VIII, 7 (S. II); id. XIX, 1, 3.—3) *De ord.*, II, 18, 47 (S. III); *Solil.*, I, 2, 7 (S. IV); *De vera relig.*, XXXIX, 72 (S. V); *Confes.*, III, 4, 7-8; id. X, 26, 37 (S. VI).—3) *De lib. arb.*, II, 3-13; *De vera relig.*, XXXIX, 73; *Confes.*, VII, 17, 23; id. IX, 10, 24 (S. VII); *De civ. Dei*, VII, 6.—Vide, además, los ll. cc. en el tema XIV.

TEMA X

El método. Fe y razón en la filosofía de San Agustín. "*Crede, ut intelligas*"; "*intellige, ut credas*", armonía de ambos postulados a la luz de la experiencia del mismo San Agustín. Carácter de esta filosofía.
Textos: *De ord.*, II, 5, 16 (S. VIII), *De lib. arb.*, II, 2, 6; *De vera relig.*, XXIV, 45; *De civ. Dei*, XI, 2; *Serm.*, 43, 9 (S. IX); *Enar. in Psalm.*, 118, *Serm.*, 18, 3 (S. X).

TEMA XI

El punto de partida de la especulación agustiniana: En su propia duda encuentra el hombre interior el fundamento de la certeza.
Textos: *Contra Acad.*, III, 10, 22-25; id. III, 13, 29; id. III, 14, 30 y 32; idem III, 16, 35; *De lib. arb.*, II, 3, 7 (S. XI); *De vera relig.*, XXXIX, 73; *De Trin.*, X, 10, 14 y 16 (V. S. XII); id. XIV, 6, 8; id. XV, 12, 21; *De Gen. ad Litt.*, VII, 21, 28.

TEMA XII

El conocimiento sensible, según san Agustín: 1) Los sentidos.—2) La imaginación.—3) La memoria.—4) Valor de este conocimiento.
Textos: 1) *De mus.*, VI, 5, 10 (S. XIII); *De quant. animae*, 23-30; *De lib. arb.*, II, 3, 8 (S. XIV).—2) *De Trin.*, XI, 3, 6; id. XI, 4, 7; id. XI, 9, 16 (S. XV); *De Gen. ad Litt.*, 12, 12, 25 (S. XVI); *De mus.*, VI, 11, 32 (S. XVII); *De vera relig.*, X, 18 (S. XVIII).—3) *De mus.*, VI, 8, 21 (S. XIX); *Confes.*, X, 8, 15 (S. XX); *Epist.*, VII, 1, 1 (S. XXI).—4) *Contra Acad.*, III, 11, 26; *De mus.*, VI, 13, 39; *De quant. animae*, I, 28, 54; *De vera relig.*, XXXIII, 62 (S. XXII); *De divers. quaest.*, 83, qu. 9; *De Gen. contra man.*, II, 20, 30; *De Trin.*, XV, 12, 21 (S. XXIII); *Solil.*, I, 14, 24 (S. XXIV).

TEMA XIII

El conocimiento intelectual: 1) La razón.—2) Las ideas.—3) La iluminación.

Textos: 1) *De lib. arb.*, II, 6, 13 (S. XXV); *De vera relig.*, XXIX, 53; id. XXX, 54; *De Trin.*, XII, 2, 2 (S. XXVI); id. id. 15, 25 (S. XXVII).—2) *De lib. arb.*, II, 10, 28 (S. XXVIII); id. II, 8, 21 (S. XXIX); *De vera relig.*, XXX, 55; *De magist.*, XI, 38 (S. XXX); *Confes.*, X, 10, 17; *De Trin.*, XII, 14, 23 (S. XXVI); id. VIII, VI, 38 (S. XXX); *Confes.*, X, 10, 17; *De Trin.*, XII, 14, 23 (S. XXXI); id. VIII, 3, 5 (S. XXXII); *De lib. arb.*, II, 12, 34; *Confes.*, VII, 17, 23 (S. XXXIII); *De divers. quaest.*, 83, 46, 2 (S. XXXIV).—3) *Solil.*, I, 8, 15 (S. XXXV); *In Jo. Evan.*, XXXV, 3 (S. XXXVI); *De Gen. ad. Litt.*, XII, 31, 59; *De civ. Dei*, X, 2.

TEMA XIV

La demostración de la existencia de Dios.—1) Conocimiento espontáneo.—2) Conocimiento filosófico: a/ pruebas cosmológicas; b/ la prueba agustiniana; c/ naturaleza de este conocimiento.

Textos: 1) *In Jo. Evan.*, XVI, 17, 4 (Selec. XXXVII); *Enar. in Ps.*, LII, 2 (S. XXXVIII).—2) a/ *Confes.*, XI, 4, 6 (S. XXXIX); *Enar. in Ps.*, CVLIV, 13 V(S. XXVIII).—2) a/ *Confes.*, XI, 4, 6 (S. XXXIX); *Enar. in Ps.*, CXLIV, 13 (S. XL); íd. *in Ps.*, LXXIV, 25 (S. XLI); *Serm.*, CXCVII (S. XLII); íd. CXLI (S. XLIII); *De civ. Dei*, XI, 4, 2 (S. XLIV); b/ *De lib. arb.*, III, 13, 35 (S. XLV); *De vera real.*, XXXI, 57 (S. XLVI); *De div. quaes.*, 83, 45, 1 (S. XLVII); *Enar. in Ps.*, XLI, 6-8 (S. XLVIII); c/ *De Gen. ad Litt.*, IV, 32, 49 (S. XLIX); *De Trin.*, XV, 8, 14 (S. L.).

TEMA XV

Examen de la demostración agustiniana de la existencia de Dios. Sentido, alcance y valor de sus pruebas.

INFLUENCIA DE LA DOCTRINA

TEMA XVI

El agustinismo en la filosofía medieval.—Boecio. San Anselmo. Los Victorinos. La escuela franciscana.

TEMA XVII

Agustinismo y tomismo. Paralelo entre las doctrinas de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino. Síntesis tomista de Aristóteles y San Agustín. Reacción escotista y depuración suareciana en sentido fundamentalmente agustiniano.

TEMA XVIII

El agustinismo en la filosofía moderna. Descartes, Melebranche, Pascal. Leibniz. Vico. El idealismo alemán. El ontologismo. San Agustín y la filosofía de nuestro tiempo.

TEMA XIX

El agustinismo perenne. Sentido y alcance de esta Valoración.

TEMA XX

Resumen general. Conclusiones. Bibliografía.

SELECCION DE TEXTOS AGUSTINIANOS

ESQUEMA

LOS PROBLEMAS:

La sabiduría cristiana (I-II).
Dios y el alma (III-IV).
Ascenso del alma hacia Dios (VII).

FE Y RAZÓN (VIII-X).

EL PUNTO DE PARTIDA (XI-XII).

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE:

Los sentidos (XIII-XIV).
La imaginación (XV-XVIII).
La memoria (XIX-XXI).
Valor de este conocimiento (XXII-XXIV).

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL:

La razón (XXV-XXVII).
Las ideas (XXVIII-XXXIV).
La iluminación (XXXV-XXXVI).

EL CONOCIMIENTO DE DIOS:

Conocimiento espontáneo (XXXVII-XXXVIII).
Conocimiento filosófico.

1) Pruebas cosmológicas (XXXIX-XLIV).
2) La prueba agustiniana (XLV-XLVIII).
3) Naturaleza de este conocimiento (XLIX-L).

LOS PROBLEMAS

La sabiduría cristiana

I

De lib. arb. II, 9, 26: *Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem. in qua cernitur et tenetur summum bonum?... In quantum agitur omnes homines appetunt vitam beatam, non errant. In quantum autem quisque non eam tenet vitae viam quae ducit ad beatitudinem, cum fateatur et profiteatur nolle nisi ad batitudinem pervenire, in tantum errat... Summo autem bono assecuto et adepto, beatus quisque fit; quod omnes sine controversia volumus. Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est.*

II

De Civ. Dei VIII, 1: *Si Sapientia Deus est... verus philosophus est amator Dei.*

Dios
y el alma

III

De Ordine II, 18, 47: *Cuius philosophiae duplex quaestio est: una de anima altera de Deo. Prima efficit ut nosmetipsos noverimus; altera ut originem nostram.*

IV

Solil. I, 2, 7: A.—*Deum et animam scire cupio.* R.—*Nihilne plus?* A.—*Nihil omnino.*

V

De Vera Rel. 39, 72: *Noli foras ire; in teipsum redi. In interiore homine habitat veritas.*

VI

Conf. X, 26, 37: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam, et in ista formosa quae fecisti deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam. Coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam. Flagrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi. Gustavi et esurio et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.*

Ascenso del alma
hacia Dios

VII

Conf. IX, 10, 24: ... *Perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua, et venimus in mentes nostras; et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritatis pabulo; et ubi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt; et ipsa non fit, sed sic est ut fuit, et sic erit semper.*

FE Y RAZÓN

VIII

De Ordine II, 5, 16: *Duplex est enim via quam sequimur cum rerum nos obscuritas movet: aut rationem aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat; quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intelligere ut intelligenda sunt cogit. Nullumque aliud habet negotium quae vera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio, quantusque in eo maneat intellectus quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit: quem unum Deum omnipotentem eumque tripotentem, Patrem et Filium et Spritum Sanctum docent veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant.*

IX

Sermo 43, 9: *Concordemus ergo: intellige, ut credas, crede, ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus: intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei.*

X

Enar. in Ps. 118, 18, 3: *Alia sunt enim quae, nisi intelligamus, non credimus; et alia sunt quae, nisi credamus, non intelligimus... Proficit ergo noster intellectus ad intelligenda quae credat, et fides proficit ad credenda quae intelligat; et eadem ipsa ut magis magisque intelligantur, in ipso intellectu proficit.*

EL PUNTO DE PARTIDA

XI

De lib. arb. II, 3, 7: *A. Quare prius obs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu forte metuis ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? E. Perge potius ad caetera. A. Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te. Intelligisne ista duo esse verissima? E. Prorsus intelligo. A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est, intelligere te. E. Manifestum. A. Quid in his tribus tibi videtur excellere? E. Intelligentia. A. Cur tibi hoc videtur? E. Quia cum tria sint haec... qui intelligit, eum et esse et vivere certissimum est.*

XII

De Trin. X, 10, 14: *Vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meninit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.*

EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

Los sentidos

XIII

De Mus. VI, 5, 10: *Videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et has actiones, sive faciles propter convenientiam sive diffiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur.*

XIV

De lib. arb. II, 2, 8: *A. Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu diiudicare? E. Nullo modo, sed quodam interiore ista diiudicantur... ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur.*

La imaginación

XV

De Trin XI, 9, 16: *In hac igitur distributione cum incipimus a specie corporis, et pervenimus usque ad speciem quae fit in contuitu cogitantis, quattuor species reperiuntur quasi gradatim natae altera ex altera... A specie quippe quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis; et ab hac ea quae fit in memoria; et ab hac ea quae fit in acie cogitantis. Quapropter voluntas quasi parentem cum prole ter copulat; primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensu; et ipsam sursus cum ea quae fit ex illa in memoria; atque istam quoque tertio cum ea quae ex illa paritur in cogitantis intuitu... Visiones enim duae sunt: una sentientis, altera cogitantis... cum visio sentientis formatur ex corpore... cum visio cogitantis formatur ex memoria.*

XVI

De Gen. ad lit. 12, 25: *Sed cum vigilantes, neque mente a sensibus corporis alienata in visione corporali sumus, dicernimus ab ea visionem spiritualem, qua corpora absentia imaginaliter cogitamus, sive memoriter recordantes quae novimus; sive quae non novimus, ea tamem sunt, in ipsa spiritus cogitatione utcumque formantes; sive quae omnino nusquam sunt pro arbitrio vel opinatione fingentes. Ab his omnibus ita discernimus illa corporalia quae videmus et in quibus sunt sensus corporis nostri, ut non dubitemus haec esse corpora, illas vero imagines corporum.*

XVII

De Mus. VI, 11, 32: *Aliter enim cogito patrem quem vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phastasma.*

XVIII

De Vera Rel. 10, 18: *Phantasmata porro nihil sunt aliud quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta; quae memoriae mandare ut accepta sunt, vel partiri, vel multiplicare, vel contrahere, vel distendere, vel ordinare, vel perturbare, vel quolibet modo figurare cogitando facillimum est, sed cum verum quaeritur, cavere et vitare difficile.*

La memoria

XIX

De Mus. VI, 8, 21: *In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo qui factus est cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere.*

XX

Conf. X, 8, 15: *Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum ejus pervenit? Et vis est haec animi mei, atque ad meam naturam pertinet; nec ego ipso capio totum quod sum.*

XXI

Epist. 7, 1, 1: *Memoria tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus et imaginariis visis, quae phantasiarum nomine appellari voluisti. Ego aliud existimo.*

Valor del conocimiento sensible

XXII

De Vera Rel. 33, 62: *Sed ne ipsi quidem oculi fallunt; non enim renuntiare possunt animo nisi affectionem suam. Quod si non solum ipsi, sed etiam omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. Tolle itaque vanitantes, et nulla erit vanitas. Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari, non malum habet internuntium, sed malus est iudex.*

XXIII

De Trin. XV, 12, 21: *Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur: unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum; multa illi philosophi (Academici) garrierunt contra corporis sensus... Sed absit a nobis ut ea quae per sensus corporis didicimus, vera esse dubitemus... Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimonio didicimus aliorum.*

XXIV

Solil. I, 14, 24: *Unum est quod tibi possum praecipere; nihil plus novi: penitus esse ista sensibilia fugienda, cavendumque magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum visco pennae nostrae impediantur, quibus integris perfectisque opus est ut ad illam lucem ex his tenebris evolemus; quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cavea inclusis, nisi tales fuerint ut ista vel effracta vel dissoluta possint in auras suas evadere. Itaque quando fueris talis ut nihil te prorsus terrenorum delectet, mihi crede, eodem momento, eodem puncto temporis, videbis quod cupis.*

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

La razón

XXV

De lib. arb. II, 6, 13: *Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius.*

XXVI

De Trin. XII, 2, 2: *Sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum non secundum eas possemus iudicare de corporalibus. Iudicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit.*

XXVII

De Trin. XII, 15, 25: *Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis: quid cui praeponendum sit non est difficile diiudicare.*

Las ideas

XXVIII

De lib. arb. II, 10, 28: *Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus praesto esse dixisti, tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae... easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum esse concedis.*

XXIX

De lib. arb. II, 8, 21: *Tamen si tibi aliquis diceret numeros istos non ex aliqua sua natura, sed ex iis rebus quas sensu corporis attingimus, impressos esse animo nostro quasi quasdam imagines quorumque visibilium, quid responderes? An tu quoque id putas? E. Nullo modo id putaverim. Non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui...*

XXX

De Magistro, 11, 38: *De universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem.*

XXXI

De Trin. XII, 14, 23: *Ad quam* (*sapientiam*) *pertinent ea quae nec fuerunt nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum.*

XXXII

De Trin. VIII, 3, 5: *Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt; simul etiam et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum: si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum.*

XXXIII

Conf. VII, 17, 23: *Quaerens enim unde adprobarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium, et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: hoc ita esse debet, illud non ita; hoc ergo quaerens unde iudicarem cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem.*

XXXIV

De div. quaes. 83, 46, 2: *Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sua parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili.*

La iluminación

XXXV

Solil. I, 8, 15: *Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur quae quisquis intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere: quod est, quod fulget, quod illuminat; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt: quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi.*

XXXVI

In Jo. Evan. 35, 3: *Quomodo ergo ista in facie quae habemus et lumine nuncupamus, et quando sana sunt, et quando patent, indigent extrinsecus adiutorio luminis; quo ablato aut non illato, sana sunt, aperta sunt, nec tamen vident: sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit pervenire.*

EL CONOCIMIENTO DE DIOS

1) Conocimiento espontáneo

XXXVII

In Jo. Evan. 106, 17, 4: *Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi.*

XXXVIII

Enar. in Ps. 52, 2: *Si tale hoc hominum genus est, non multos parturimus, quantum videtur occurrere cogitationibus nostris perpauci sunt, et difficile est ut incurramus in hominem qui dicat "in corde suo, non est Deus".*

2) Conocimiento filosófico:

a) Pruebas cosmológicas

XXXIX

Conf. XI, 4, 6: *Ecce sunt caelum et terra: clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est, et tamen est, non est in eo quidquam quod ante non erat, quod est mutari atque variari. Clamant etiam quod seipsa non fecerint: ideo sumus quia facta sumus; non ergo eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidentia.*

XL

Enar. in Ps. 144, 13: *Cum autem inquisieris admirans et perscrutatus fueris (terram), et magnam vim, magnam pulchritudinem, praeclaramque virtutem inveneris, quoniam apud se et a se habere hanc virtutem non posset, continuo tibi venit in mentem quia non potuit a se esse, nisi ab illo Creatore. Et hoc quod in ea invenisti, vox confessionis ipsius est, ut laudes Creatorem. Nonne considerata universa pulchritudine mundi huius, tamquam una voce tibi species ipsa respondet: non me ego feci, sed Deus?*

XLI

Enar. in Ps. 74, 25: *Unde scio quia vivis, cuius animan non video? Unde scio? Respondebis: quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte! Ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae, non potes agnoscere Creatorem!*

XLII

Serm. 197: *Sicut ergo ex motibus et administratione corporis animam, quam non vides, intelligis: sic ex administratione totius mundi et ex regimine ipsarum animarum intellige Creatorem.*

XLIII

Serm. 141, 2: *Invisibilia enim eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Interroga mundum, ornatum caeli, fulgorem dispositionemque siderum, solem diei sufficientem, lunam noctis solatium: interroga terram fructificantem herbis et lignis, animalibus plenam, hominibus exornatam: interroga mare, quantis et qualibus natatilibus plenum: interroga aëra, quantis volatilibus viget: interroga omnia et vide si non sensu suo tamquam tibi respondent, Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt et ex arte artificem cognoverunt.*

XLIV

De Civ. Dei XI, 4, 2: *Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus, et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat.*

b) La prueba agustiniana

XLV

De Lib. arb. II, 13, 35: *Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam, si potes, et fruere illa et delectare in Domino; et dabit tibi petitiones cordis tui. Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?*

XLVI

De Vera Rel. 31, 57: *Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam quae supra rationalem animan sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis.*

XLVII

De div. quaes. 83, 45, 1: *Mens enim humana, de visibilibus iudicans, potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem. Quae tamen cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem: atque ita adhaerens post ipsam, sicut dictum est: Adhaesit anima mea post te* (Ps. LXII, 9), *beata efficitur, intrinsecus inveniens etiam omnium visibilium Creatorem atque Dominum.*

XLVIII

Enar. in Ps. XLI, 6-8: *Veruntamen audiendo quotidie "ubi est Deus tuus"? quaesivi etiam ego ipse Deum meum, ut si possem, non tantum crederem, sed aliquid et viderem; video enim quae fecerit Deus meus, non autem video ipsum Deum meum qui fecit haec... Considerabo terram: facta est terra... Magna miracula sunt seminum et gignentium...; caelum suspicio...; haec miror, haec laudo, sed eum qui fecit haec, sitio. Redeo ad meipsum...; invenio me habere corpus et animam..., discerno animam melius esse aliquid quam corpus... Oculi membra sunt carnis, fenestrae sunt mentis..., Deus meus qui fecit haec, quae oculis video, non istis oculis est inquirendus. Aliquid etiam per seipsum animus ipse conspiciat... Dicatur ergo mihi, quem colorem habeat sapientia... Est prorsus (animus); seipsum enim per seipsum videt, et animus ipse, ut norit se videt se... Sed numquid aliquid tale Deus ipsius est, qualis est animus? Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest... Aliquam quaerit incommutabilem veritatem, sine defectu substantiam. Non est talis ipse animus: deficit, proficit... Ista mutabilitas non cadit in Deum... Aliquid super animam esse sentio Deum meum... Ibi enim domus Dei mei, super animam meam...*

c) Naturaleza del conocimiento filosófico de Dios

XLIX

De Gen. ad Litt. IV, 32, 49: *Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, earumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia eius, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere.*

L

De Trin. XV, 8, 14: *Videmus nunc, inquit, per speclum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum... Speculantes dixit, per speculum videntes, non de specula prospicientes. Quod in graeca lingua non est ambiguum unde in latinam translatae sunt apostolicae litterae. Ibi quippe speculum ubi apparent imagines rerum, a specula de cuius altitudine longius aliquid intuemur, etiam sono verbi distat omnino; satisque apparet Apostolum a speculo, non a specula dixisse.*

BIBLIOGRAFÍA (1)

A. REPERTORIOS

a) Anteriores al Centenario de la muerte

1. NEBREDA, *Bibliographia augustiniana seu operum collectio quae divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt*, Roma, 1928.

b) Del Centenario

2. GONZÁLEZ, *Bibliografía agustiniana del Centenario. Rel. y Cul.*, XV (1931), 461-509.

(1) Recogeremos en otro artículo la importantísima bibliografía publicada con ocasión del Centenario del nacimiento del Santo Doctor, conmemorado en 1954.

3. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie de St. Augustin d'après les travaux du Centenaire. Rev. Neos.*, ag. 1932 y feb. y may. 1933.
4. CAPÁNAGA, Bibliografía agustiniana, en *Obras de S. Agustín* (ed. B. A. C.), tomo I, 277-327. (Se propone expresamente completar los tres repertorios anteriores.)

c) Posteriores al Centenario

5. REV. NÉOSCOLASTIQUE (hoy, *Rev. philos. de Louvain), en el "Repert. bibl."*, que publica a partir de 1935.
6. PENSAMIENTO. (Ha de consultarse, a partir de 1945, para la "Literatura filosófica española e hispanoamericana".)
Y la bibliografía citada en los estudios generales y monográficos que reseñamos a continuación.

B. ESCRITOS DE S. AGUSTÍN

a) Ediciones completas

7. ML.—Migne publicó las obras completas de S. Agustín en los tomos XXXII-XLVII de su Patrología Latina.
8. CSEL.—El *"Corpus" de Viena* contiene ediciones críticas de numerosas obras agustinianas. La relación detallada puede verse en Ueberweg, II, 96, ed. 1928.
9. *SANCTI AUGUSTINI sermones post maurinos reperti studio ac diligentia D. Germani Morin, O. S. B.* Roma, 1930.
10. *OBRAS de S. Agustín.* Edición latino-castellana dirigida por el P. Félix García, O. S. A., y en curso de publicación por la B. A. C. Madrid, 1946 y sigs.

b) Antologías

11. AMBROSIUS VICTOR (ps. de A. Martin), *Philosophia christiana.* Nueva edición, de Fabre. París, Vives, 1900. (Amplia colección de textos distribuídos por materias.)
12. KEELER, *Sancti Augustini doctrina de cognitione.* Roma, 1934. (Selección que hemos utilizado con frecuencia.)
13. LENFANT, *Concordantiae augustinianae.* 2 t. París, 1656 y 1665.
14. MARTÍNEZ, *San Agustín:* Ideario. Selección y estudio por... Buenos Aires, 1946.
15. PRZYWARA, *El pensamiento de San Agustín:* Antología seleccionada por... Traducción del P. Díaz de Tuesta. Lima, 1946.
16. ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum.* Frib., 1932.

c) Cronología

17. PORTALIÉ. En las col. 2.311-2.314 de su art. "St. Augustin", en el *Dict.* de VACANT, puede verse un cuadro sinóptico cronológico de las obras del Santo Doctor.
18. ZARB viene publicando, en la revista "Angelicum", de Roma, una serie de nuevos estudios sobre el tema. V. o. c., tomos X-XVII (1933-1940) y XXIV (1947). En el t. XI, págs. 89-91, puede verse una tabla general.

C. ÉPOCA, VIDA, OBRA

19. BARDY, *St. Augustin, l'homme et l'oeuvre.* 7. ème. ed. París, 1948.
20. BERTRAND, *St. Augustin.* (Nouv. ed.) París, 1945.
21. BINDEMANN, *Der hl. Augustinus*, 3 vol. Berlín, Leipzig y Greifswald, 1844-1869.
22. BOISSIER, *El fin del paganismo.* 2 t. Madrid, 1908. (V., en especial, t. I, páginas 299-335, y t. II, págs. 309-355.)

23. FLICHE, *Histoire de l'Église*, París, 1934.
24. LABRIOLLE, *Étude sur la polemique antichrétienne du I.er. au VI. ème. siècle*. París, 1934.
25. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. T. XIII. París, 1702. (Sirvió de base a la obra citada infra, núm. 33.)
26 MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Tt. III-VII, París, 1905-923.
27. MONTERO DÍAZ, *Introducción al estudio de la Edad Media*, Murcia, 1948. (Han de verse, en especial, las págs. 8-12 y 109-114.)
28. MONTGOMERY, *Saint Augustine: Aspects of his life and thought*, Londres, 1914.
29. PAPINI, *San Agustín*. (Trad. de R. de Zárraga), 5.ª ed., Madrid, 1941.
30. POSSIDIUS, *Vita Sancti Augustini*: En *ML*, t. XXXII.
31. POUJOULAT, *Histoire de St. Augustin: Sa vie, ses oeuvres, son siècle, influence de son génie*. 3 vol. (3. ème. ed.) París, 1852.
32. SANVERT, *St. Augustin. Étude d'âme*, París, 1906.
33. *VITA Sancti Augustini ex eius potissimum scriptis concinnata*: en *ML*, tomo XXXII. (V. supra, nota a la ficha núm. 25.)

D. GÉNESIS DE LA DOCTRINA

34. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de St. Augustin*: I. Du manichéisme au néoplatonisme, París, 1918.
35. ARNOU, *Platonisme des Pères*. Col. 2.258-2.392 del t. XII del D. T. C.
36. BARION, *Plotin und Augustinus*, Berlín, 1935.
37. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de St. Augustin* (2.ª ed), Roma, 1954.
38. BRÉHIER, *Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère*: *Rev. phil.*, 1927, págs. 5-35.
39. CASAMASSA, *Le fonti della filosofia di S. Agostino*: *Acta heb. aug.-thom.* Turín, 1931, pág. 88-96.
40. COMBÈS, *St. Augustin et la culture classique*, París, 1927.
41. CUESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de S. Agustín*, Madrid, 1947.
42. FABO DE MARÍA, *La juventud de S. Agustín ante la crítica moderna*, Madrid, 1929.
43 HENRY, *Plotin et l'Occident*, Lovaina, 1934.
44. — *La vision d'Ostie*, París, 1939.
45. IVERO, *La conversión de S. Agustín y el camino a la conversión por la fe católica*: *RazFe*, 1921, págs. 164-185.
46. JOLIVET, *St. Augustin et le Néo-Platonisme chrétien*, París, 1932.
47. KAUFMANN, *Les éléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de St. Augustin*: *Rev. Neos.*, 1904, págs 140-156.
48. LABRIOLLE, "Introduction" a su edición francesa de las *Confesiones*, París, 1925, págs. V-XXI del t. I.
49. MANCINI, *La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici*, Nápoles, 1919.
50. MANNUCCI, *La conversione di S. Agostino e la critica recente*: *Miscell. Agos.*, t. II, págs 23-47.
51. MARROU, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938.
52. MÁRTIL, *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*, Madrid, 1943.
53. MUÑOZ-ALONSO, *El símbolo de la fe en San Agustín*, Murcia, 1943.
54. NOURRISON, *La philosophie de St. Augustin*. 2 vol. (2.ème. ed.), París, 1869.
55 PINCHERLE, *Il Decennio di preparazione di S. Agostino*: *Ricerche relig.*, 1930, páginas 15-38; 1931, págs. 30-52; 1932, págs. 118-143, 399-423; 1934, páginas 215-249.
56. UGARTE, *El platonismo de S. Agustín*: *RazFe*, t. 95, págs. 365-378; t. 96, páginas 182-189, y t. 98, págs. 102-118
57. VEGA, *Antecedentes histórico-genésicos de la filosofía de S. Agustín*: *Rel. y Cul.*, t. 13 (1931), págs. 50-71.

E. LA DOCTRINA

a) Estudios generales

58. BAUMGARTNER, *San Agustín:* En *Los grandes pensadores*, t. I, págs. 343-391, Madrid, 1936.
59. BOYER, *L'idèe de vérité dans la Philosophie de St. Augustin.* (2 ème. ed.), París, 1941.
60. CAYRÈ, *Initiation à la philosophie de St. Augustin*, París, 1947.
61. EUCKEN, En *Los grandes pensadores*, págs. 254-293 de la ed. española, Madrid, 1914.
62. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin.* (2. ème. ed.), París, 1943.
63. IRIARTE, *¿Filósofo San Agustín?: Pensam.*, 1945, págs. 275-298.
64. ITURRIOZ, *El Trinitarismo en la filosofía de S. Agustín: Rev. esp. de Teol.*, 1943, págs. 89-128.
65 KAMLAH, *Ecclesia und Regnum Dei bei Augustinus: Philologus*, XCIII, Heft. 1-2, págs. 248-264.
66. MARTIN, *St. Augustin.* (Nouv. ed., París, 1923.
67. MASNOVO, *I problemi di S. Agostino filosofo: Acta P. Acad. rom. S. Th.*, 1941, páginas 127-146.
68. MONNOT. *Essai de synthèse philosophique d'après le XI. ème. libre de la Cité de Dieu: Arch. de Phil.*, VII, págs. 142-185.
69. *MONUMENT to St. Augustine.* Publicado por M. C. D'Arcy, Londres, 1930.
70. MUÑOZ VEGA, *Introducción a la síntesis de S. Agustín*, Roma, 1945.
71. PARTALIÉ, *St. Augustin: Dict. de Theol. Cathol.*, de VACANT, s. v., col. 2.268-2.472.
72. THÉRY, *Le génie philosophique et littéraire de St. Augustin*, París, 1861.
73. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie de St. Augustin: Rev. Neos.*, 1932-1933.
74. VEGA, *Introducción general a la filosofía de S. Agustín:* En el t. II de la edición de la B. A. C., citada en el núm. 10.

Pueden verse, además, los tratados de Historia de la Filosofía medieval de GILSON, GRABMANN, PICAVET, RITTER, UEBERWEG, WULF, etc.

b) Teoría del conocimiento

75. CAPÁNAGA, *La doctrina agustiniana sobre la intuición: Rel. y Cul.*, 15 (1931), páginas 89-109.
76. HESSEN, *Die Unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin*, Paderborn, 1919.
77. JOLIVET, *Dieu, Soleil des esprits ou la doctrine augustinenne de l'Illumination*, París, 1933.
78 KALIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Friburgo, 1920.
79. KLEUTGEN, *Die Philosophie der Vorzeit*, 2 t. Münster, 1860.
80. MARECHAL, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après St. Augustin:* En *Études sur la Psychologie des Mystiques*, t. II, págs. 145-189, París, 1937.
81 MONDADON, *Du doute méthodique chez St. Augustin: Rech. de sc. relig.*, 1913, págs. 76-78.
82. PIALAT, *La théorie de la sensation chez St. Augustin: Arch. de Phil.*, IX, 3, páginas 95-127.
83. SEIJAS, *Estudios psicológicos sobre S. Agustín: Ciudad de Dios*, 1921, páginas 202-219, y 1923, págs. 195-205 y 254-263.
84. VEGA. *La idea de la verdad en la filosofía de S. Agustín: Ciudad de Dios*, años 1922-1925, passim.
85. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, 3 vol. Braunschweig, 1894-1897.

c) La existencia de Dios

86. BORDOY TORRENTS, *Antecedentes del argumento noológico en S. Agustín: Ciudad de Dios*, 1941, págs. 257-270.
87 BOYER, *La preuve de Dieu augustinienne: Arch. de Phil.*, VII, págs. 105-141.

88. CAYRÈ, *La preuve noologique de l'existence de Dieu: Rev. de Phil.*, 1936, páginas 306 y sgs.
89. DUQUESNOY, *Une preuve de l'existence de Dieu, dans St. Augustin, Dicl. "De lib. arb." II, 3-15: Ann. de phil. chrét.*, 1891, págs. 286-302 y 331-346.
90. GRABMANN, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seel und Gott.* (2.ª ed.), Colonia, 1929.
91. GRATRY, En *El conocimiento de Dios*, Madrid, 1941, cap. IV, págs. 107-147.
92. GRUNWALD, *Die Geschichte der Gottesbeweis in Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* Beitr. VI. 1907.
93. MASNOVO, *L'ascesa verso Dio in S. Agostino: Vita e Pens.*, 1931, págs. 31-41.
94. MONDADON, *De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu (St. Augustin, De lib. arb. II, 2, 3, 7-15, 39): Rech. de se. relig.* 1913, páginas 148-156.
95. NADDEO, *S. Agostino, il dramma della sua vita e la via d'escesa a Dios: Acta P. Acad. rom. S. Th.*, 1941, págs. 147-156.
96. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927.
97. SEXTILI, *Argumentum augustinianum de existentia Dei: Acta heb. aug.-thom*, Turín, 1931, págs. 241-270.
98. — *Augustini philosophia pro existentia Dei: Miscel. Agost. II*, Roma, 1931, páginas 765-793.
99. VAN ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderen Berücksichtigung Augustins*, Würzburg, 1869.

F. INFLUENCIA DE LA DOCTRINA

100. AMOR RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, 10 vol., Santiago, 1914 y sgs.
101. BLONDEL, *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne: Cahiers de la Nouv. Journée*, París, 1930.
102. — *L'unité originale et la pensée permanente de la doctrine philosophique: Rev. de Metaph. et de Morale*, 37 (1930), págs. 423-469.
103. CARTON, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce: Mel. augustin.*, París, 1931, págs. 243-339.
104. DI SOMMA, *De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomam: Gregorianum*, 1926, págs. 321-338.
105. GILSON, *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin: Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen âge.* I (1926-1927), págs. 5-127.
106. — *Reflexions sur la controverse St. Thomas-St. Augustin: Mel. Mandonnet.* I, págs. 371-383.
107. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Warheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Colonia, 1924.
108. — *Der Einfluss des hl. Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike in Mittelalter:* En *Mittelalterliches Geistesleben.* II, Munich, 1936.
109. HESSEN, *Augustinische und thomistische Erkenntnislehre*, Paderborn, 1921.
110. IRIARTE, *S. Agustín, padre de toda la filosofía cristiana: Pensam.*, 1946, páginas 153-178.
111. KLIBANSKI, *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages: Outline of a Corpus platonicorum Medii Aevi*, Londres, 1939.
112. MARITAIN, *De la sagesse augustinienne: Melang. augustin.*, París, 1931, páginas 385-411.
113. MASNOVO, *Sant'Agostino e San Tommaso. Concordanze e sviluppi.* Milán, 1942.
114. SEXTILI, *Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia: Div. Thom.* (Pi.), 1928, págs. 50-82.
115. THÉRY, *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle: Acta heb. Aug.-thom.*, Turín, 1931, págs. 140-200.

Saturnino CASAS BLANCO.
Madrid.

La esencia de Dios, según don Miguel de Unamuno

Por Francisco SEVILLA BENITO

¿Qué es lo que Unamuno entiende por Dios? Las conclusiones que ›bre su concepto de la Divinidad se han dado por buenas son muchas disparas. A ello ha ayudado su manera de expresarse. Y todo por el so de la metáfora y de la paradoja que a muchos, por no bucear a ›ndo en su pensamiento, les ha llevado a hablar de su contradicción enrevesamiento. Él, en más de una ocasión, ha hablado de que su ensamiento es consecuente y obedece a una trayectoria uniforme y efinida. Unos, como Romero Flores, dicen de él que no tiene nada de *eterodoxo,* al menos en lo que se puede denominar auténtico sentiiento cristiano (1), y otros, como el P. Caminero, concluyen que es *'eo* y aun el corifeo de los modernos negadores de la Divinidad (2). laro que a unos y otros les ha dado por anticipado la respuesta don liguel cuando hasta la saciedad repite que no es católico en el sendo de la Iglesia Católica Romana, o al poner en solfa a quienes con-.deran ateo al que no tiene idéntica manera de pensar que ellos o o llega a Dios por los mismos caminos.

Por eso el procedimiento para penetrar en su pensamiento ha de ›r la objetividad minuciosa no disminuída por una literalidad inope-.nte, sino enaltecida por una generosidad que no vaya precisamen- sino a comprender inteligentemente el riguroso significado de sus ﬁrmaciones.

Aparte de las dos afirmaciones citadas, extremas, rechazables "a riori", se puede hablar del supuesto *panteísmo* unamuniano (3) y de

---

(1) H. ROMERO FLORES, *Unamuno: Notas sobre la vida y la obra de un mámo español,* Madrid, 1941, pág. 56.

(2) "¿Qué hay en el fondo de las prolijas disertaciones teológicas de Unauno? Sencillamente, un descreimiento absoluto en Dios. Hablando para enten-›rnos, debemos decir que Unamuno era un ateo y, en muchos aspectos, un evi-›nte predecesor de los modernos militantes contra Dios." N. G. CAMINERO, *ıamuno,* tomo I, Comillas, 1948, pág. 283.

(3) "Después de lo que dejamos escrito sobre el Dios unamuniano y lo que abamos de decir sobre la religión, alguno podría preguntarse si se trata de un ınteísmo voluntarista o a lo menos de un panenteísmo. Es verdad que el autor, gún las raíces de su propio sistema, quiere defender por encima de todo la proa personalidad sustancial, distinta de la personalidad divina. Es verdad también ıe se opone enérgicamente a todo panteísmo, al panenteísmo y a todo teísmo ra-

su Dios *personal* e *independiente*, como de los dos polos opuestos en que se desenvuelve su pensamiento, cuando se deja uno arrastrar por la interpretación literal y emotiva de algunas frases, en el primer caso, o cuando se va a su recta intención y auténtico significado en el segundo. Pero vamos a él, que nos dará más luz que cualquier exposición por documentada que sea.

De Dios, en su carta XVI a Illundain, dice textualmente lo siguiente: "Entiendo lo mismo que entiende la mayoría de los cristianos: *Un ser personal, consciente, infinito y eterno que rige el universo*: Es la conciencia de éste: No soy ateo ni panteísta. Me parecen superficialidades las cosas de un Buchner o de un Haeckel. Creo que el universo tiene una finalidad y una finalidad espiritual y ética" (4).

El Dios personal

Empecemos por lo del *sér personal*. Dios es descubierto por don Miguel en virtud de un proceso de antropomorfización. La propia conciencia, que se afana por concientizarlo todo, nos hace descubrir a Dios en virtud de un proceso de creación en que, del mismo modo que nos sentimos a nosotros como cosas (seres concretos, unitarios, sustantivos) (5), en vez de como meros fenómenos a lo que nos llevaría la razón, lo sentimos a Él, Ser transcendente y superior, que obra dentro de nosotros mismos, desde lo más íntimo de nuestras entrañas: "Creo en Él porque tengo de Él *experiencia* personal, porque lo *siento* obrar y vivir en mí" (6).

Si en virtud de este proceso creamos a Dios, al descubrirlo, ello es porque nos ha hecho a su imagen y semejanza y no hacemos a Dios a imagen y semejanza nuestra, como propugnaría un antropomorfismo inconsecuente y burdo. Dios se revela en el hombre y el hombre se hace en Dios; pero Dios se hizo a sí mismo y aun podemos decir que se está haciendo a medida que lo vamos conociendo, sin relación de dependencia entitativa con nadie, porque existe desde siempre y es el principio de todas las cosas. El hombre hace a Dios en el sentido de que por el hambre, por el amor, se lo encuentra, en cuanto que Dios está siendo el motor que mueve estos afanes nuestros. De esta manera se le puede considerar como la resultante de las imaginaciones de los hombres, revelación a la colectividad, en esta creación que

---

cional, a los que conduciría naturalmente la razón. Pero, a pesar de todo, no podemos menos de creer que toda su concepción del mundo espiritual se mueve dentro de un panenteísmo no racional, sino sentimental o místico." M. DE OROMÍ, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid (Espasa-Calpe), 1943, página 182.

(4) HERNÁN BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno*, carta XVI, Universidad de Buenos Aires.

(5) M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Ensayos*, t. II, Madrid (M. Aguilar), 1942, págs. 657.—Desde ahora citaremos esta obra con las siglas *S. T.*

(6) HERNÁN BENÍTEZ, *El drama religioso de Unamuno*, carta XVI, Universidad de Buenos Aires.

es la invocación de todas las cosas a Dios, como algo por ellas exigido y necesitado (7).

De aquí concluye Unamuno que este Dios, que nosotros sentimos e invocamos, no es sino el Universo, en cuanto lo personalizamos, le damos conciencia, esto es, en cuanto más allá de todo él como *principio, razón* y *causa*, ponemos a este Ser, que es la Divinidad. Para Unamuno, lo que constituye la personalidad es, como él dice, la comprensión, la riqueza de su contenido, lo que el ser en sí encierra y tiene. De este modo el Dios personal tiene una riqueza infinita de contenido: todas las cosas que son en Él y de las que es conciencia. Es indefinible porque, si tal hiciéramos, lo limitaríamos y quedaría reducido, ya que el definirlo entraña resumirlo en lo que nosotros dijéramos de Él.

Dios es todo porque, aunque la personalidad esté sustentada por el individuo, éste representa la finitud, hasta el punto de que los seres más individuales son los menos ricos en personalidad, pues, a fuerza de diferenciarse, se minimizan. De donde concluye Unamuno que el Dios de la razón, la explicación de las cosas, su razón suprema, es pobrísimo y simplicísimo, mientras que el Dios cordial y vital es universal, lo es todo en cuanto contiene y encierra en sí al Universo. Esto es, en cuanto es conciencia del Todo.

Esta es la razón, en su doctrina, de la creencia de la Trinidad: "el rígido Dios del deísmo, del monoteísmo aristotélico, el *ens summum*, es un ser en quien la individualidad, o más bien la simplicidad, ahoga a la personalidad. La definición le mata porque definir es poner fines, es limitar, y no cabe definir lo absolutamente indefinible. Carece ese Dios de riqueza interior; no es sociedad en sí mismo. Y a esto obvió la revelación vital con la creencia en la Trinidad que hace de Dios una sociedad, y hasta una familia en sí, y no ya un puro individuo. El Dios de la fe es personal; de persona, porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada. Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona. Ni cabe amarse a sí mismo siendo simple y sin desdoblarse por el amor" (8).

Este dogma fundamental del cristianismo es admitido, en la formulación, íntegramente por Unamuno, aunque su interpretación es pobre, caprichosa y al margen de toda revelación. Don Miguel, que en la ex-

(7) "Dios, que es el amor, el Padre del Amor, es hijo del amor en nosotros. Hay hombres ligeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, que creen haber dicho algo con decir que, lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen o semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios, sin reparar, los muy livianos, que si esto segundo es, como realmente es, así, se debe a que no es menos verdad lo primero. Dios y el hombre se hacen mutuamente; en efecto, Dios se hace o se revela en el homre, y el hombre se hace en Dios; Dios se hizo a sí mismo. "Deus ipse se fecit", dijo Lactancio (*Divinarum institutionum*, II, 8), y podemos decir que se está haciendo, en el hombre y por el hombre. Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de Divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él; hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad. Y es Dios la más rica y más personal concepción humana", *S. T.*, pág. 810.

(8) *S. T.*, pág. 812.

posición de su teoría se apoya en la exégesis protestante liberal y en el libre vuelo de su fantasía, después de partir del principio de que el sentir a Dios como Padre comporta la fe en la Trinidad, pasa a decir que el culto a la Santísima Virgen no es sino el culto al *Dios-Madre,* exigido por la necesidad de hacer a Dios hombre perfecto y, por tanto, el culto a María la ha deificado casi. Si se hiciera de la Virgen una persona más, no por eso llegaríamos a admitir cuatro personas en vez de tres, pues, en este caso, María no sería sino una encarnación representativa de la Humanidad, encarnación simbólica y aun afectiva del Espíritu Santo, y lo apoya en las palabras del ángel anunciador: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti* (9). Éste es, según él, uno de los posibles términos del desenvolvimiento de la piedad sentimental católica. La identificación de la Virgen con el Espíritu sería paralela a la del Hijo con el Verbo (10).

Quiere decir todo esto que, para él, el dogma trinitario parte de una elaboración colectiva del espíritu humano en el transcurso de los tiempos, donde la Trinidad es sólo exigencia vital que no coincide con la dogmática católica. Él, educado en el catolicismo, que se profesa católico muchas veces, en el sentido por él admitido, que quiere ser intérprete de la ortodoxia por disidente, al rechazar de plano la revelación, somete toda su doctrina a una especulación personal elaborada con las lecturas protestantes contemporáneas e inmediatamente antecedentes, que le llevan a aparecer distante muchas veces, como en el caso actual, pero otras le acercan de un modo asombroso. En definitiva, hay una cosa clara en su doctrina sobre la Trinidad: que la Paternidad no se refiere a un *Verbo humanado*, persona divina diferente e idéntica en naturaleza, sino al *linaje humano deificado.* Al hablar del Jesús histórico y del de la fe, la Divinidad queda en el aire o negada (11).

---

(9) "Si πνεῦμα, espíritu (en griego), en vez de ser neutro fuese femenino, ¿quién sabe si no se hubiese hecho ya de la Virgen María una encarnación o humanación del Espíritu Santo? El texto del *Evangelio según San Lucas*, en el versillo 35 del Cap. I, donde se narra la Anunciación por el ángel Gabriel, que le dice: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti...", habría bastado para una encendida piedad que sabe siempre plegar a sus deseos la especulación teológica." *S. T.*, pág. 813.

(10) "¿No ves a este pueblo endiosando cada día más el ideal de la mujer, a la Mujer por excelencia, a la Virgen Madre? ¿No le ves rendido a ese culto y hasta casi olvidando por él el culto al Hijo? ¿No ves que no hace sino ensalzarla más y más alto, pujando por ponerla al lado del Padre mismo, a su igual, en el seno de la Trinidad, que pasaría a ser Cuaternidad si no es ya que la identificaran con el Espíritu como con el Verbo se identificó al Hijo? ¿No la han declarado Corredentora? Y esto, ¿por qué es?" M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho*, EE. II, págs. 256-7.

"Fué el sentir a Dios como Padre lo que trajo consigo la fe en la Trinidad... Y de aquí, para completar con la imaginación la necesidad sentimental de un Dios hombre perfecto, esto es, en familia, el culto al *Dios-Madre*, a la Virgen María, y el culto al niño Jesús...

"Y alguien ha manifestado su sospecha de que, con el tiempo, acaso se llegue a hacer de ella (María) algo así como un apersona divina más...

"Y habríase hecho un trabajo dogmático paralelo al de la divinización de Jesús, el Hijo, y su identificación con el Verbo..." *S. T.*, págs. 812-813.

(11) Este problema de la divinidad de Cristo, cuya honda meditación le valió a Unamuno el fruto mejor de su obra escrita: *El poema del Cristo de Velázquez*.

Negada la Divinidad de Cristo, el culto a María tiene un valor simbólico cuando hace consideraciones sobre la evolución histórica que, según él, la ha casi deificado. En este caso María, la Madre del hombre más perfecto, Hijo de Dios, y Dios a su vez por lo divino que hay en Él, es el prototipo de la Humanidad doliente, que nos descubre, que nos revela a Dios, ya que en el seno de la Humanidad es donde se nos revela la *infinita Conciencia.* Y esta revelación social y humana del *Dios Universal,* por el instinto de conservación, es lo que hace que concibamos a la Humanidad como limpia de toda mancha en el momento del descubrimiento de Dios. Representada ella en María, es por lo que a ésta se la considera limpia del pecado original.

Según esto, podemos decir que la Trinidad *unamuniana* es mera *especulación personal,* ajena totalmente a la revelación católica, pues niega a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad y desconoce, aunque no lo niega, al Espíritu Santo (12). Sus afirmaciones sobre la

---

donde hace la apología de Cristo divinizado (sabido es, por confesión personal, que lo compuso como consecuencia de la preocupación producida por la negación rotunda de la Divinidad en otros poemas y escritos suyos), es el que señala de un modo más patente, por el contraste, su deformación católica y el que decide toda la posterior especulación teológica. En pocas palabras: la divinidad de Cristo es lo primero de que duda al plantearse en su juventud el problema de Dios. En virtud de ello rompe con la Dogmática revelada y, personalmente, construye su sistema teológico desde supuestos humanos. Pero ello gravita como una constante en toda su vida, hasta el punto de que, apoyándonos en este tema concreto, se puede plantear el problema desde un nuevo punto de vista que nos llevaría a la consecuencia de que nuestro autor ha sido simplemente un católico que se ha pasado toda la vida acosado por dudas racionales y las ha hecho pasión de vida, en vez de procurar vencerlas con actos de fe correspondientes (esto, decidido acaso, por cerrarse a los caminos de la Gracia, entregado a la especulación), que implican, entre otros motivos, la sumisión racional y la práctica de la vida religiosa en el sentido integral exigido por la Iglesia. Prueba de su lucha son las épocas de su vida en que intentó volver a practicar como un creyente perfecto.

Lo que decimos de su catolicismo vacilante tiene para nosotros, desde el punto de vista humano, el apoyo de dos autoridades máximas por su conocimiento y trato personal de don Miguel de Unamuno y de la vida religiosa. Hace ya más de trece años que, en el Convento de San Esteban, el Rvdo. P. Maestro Menéndez Raigada nos dijo, en conversación particular, que tenía la seguridad de que don Miguel se había salvado y que era un auténtico místico. Cuando murió, el P. Matías aprobó entusiasmado la idea de poner en los recordatorios fragmentos del poema a que nos referimos, y dijo que estaba seguro de que, a no haberse producido la muerte repentinamente, no se hubiera ido don Miguel de este mundo sin los Santos Sacramentos. De todos es sabido cómo la Comunidad de San Esteban en aquel entonces vivía preocupada por este problema. Pero Dios quiso, en sus designios inescrutables, dejar esta incógnita sin resolver, para lección y ejemplo, acaso, de los hombres que hacen profesión de intelectuales.

(12) Respecto al Espíritu Santo, lo que le saca de quicio es la cuestión de su procedencia. Le exacerba la diferencia honda que se quiere hallar entre su generación del Padre sólo o del amor mutuo del Padre y del Hijo.

He aquí una de sus múltiples alusiones: “En la vida del espíritu sólo mi verdad me salva; mi verdad no es la verdad que desconozco, aunque sea ésta la verdad de los demás. Mientras yo no sepa qué quiere decir eso de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y no sólo del Padre, y qué diferencia haya para la vida del Espíritu de que sea una u otra cosa o no sea ninguna de las dos, ¿de qué me sirve oír cantar en la misa, con música de Palestrina y en latín, lo de *Qui ex Patre filioque procedit?* Lo que estorba, daña; y estorba en el alma toda hierba que no dé fruto, toda maleza infecunda, toda idea o, mejor, toda frase que no responde a sentimiento alguno, toda palabra que no evoca un concepto caliente y luminoso.”

vinculación de éste a la Virgen Madre y a la Humanidad y las consecuentes relaciones de éstas con el Hijo, etc., son consecuencia de su exégesis racionalistas. En su doctrina, un Dios solamente individual es inadmisible. Después de hacer notar cómo junto al Dios Padre que juzga y castiga es necesaria la diosa madre que perdona (13), como aclaración a su doctrina sobre la Trinidad y Personalidad de Dios, añade: "A lo que debo añadir ahora que no sólo no podemos concebir al Dios vivo y entero como solamente varón, sino que no le podemos concebir como solamente individuo, como proyección de un Dios solitario, fuera de sociedad, de un yo en realidad abstracto. *Mi yo vivo* es un *yo que es*, en realidad, *un nosotros; mi yo vivo*, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás *yos;* procedo de una muchedumbre de abuelos y en mí los llevo en extracto y llevo a la vez en mí en potencia una muchedumbre de nietos, y Dios, proyección de *mi yo* al infinito—o más bien *yo* proyección de Dios a lo infinito—es también muchedumbre. Y de aquí, para salvar la personalidad de Dios, es decir, para salvar al Dios vivo, la necesidad de fe—esto es, sentimental e imaginativa—, de concebirle y sentirle con una cierta multiplicidad interna" (14).

Esta necesidad de un Dios *Personal* y *Universal* la encuentra resuelta en el paganismo en la república de los dioses, pues el politeísmo helénico es la solución a esta exigencia. La concepción de Zeus como padre, camino del mototeísmo implica una familia de dioses que con él constituyen la divinidad; pero ésta es fundamentalmente la comunidad toda de dioses y de semidioses. Y el Dios católico y verdadero, el Padre nuestro, culmina en la conjunción de dicho politeísmo con el monoteísmo de los judíos, por lo cual Dios es a la vez *Persona* (*sociedad*), aportación pagana, y *uno*, aportación judaica, que no por eso había desconocido la personalidad divina.

De este modo, el Dios trino y uno de D. Miguel, "cuyo más hondo sentido rara vez ha logrado comprender el deísmo racionalista más o menos impregnado de cristianismo, pero siempre unitariano o sociniano" (15) se nos revela cordialmente en la siguiente forma: "Y es que sentimos a Dios, más bien que como una *conciencia sobrehumana*, como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la *conciencia colectiva* de todo el linaje, y aún más, como la *conciencia total* e *infinita* que abarca y sostiene las conciencias todas, infrahumanas, humanas y acaso sobrehumanas. La

(13) "... he dicho que "Dios era y es, en nuestras mentes, masculino. Su modo de juzgar y condenar a los hombres, modo de varón, no de persona humana por encima de sexo; modo de Padre. Y para compensarlo hacía falta la Madre, la Madre que perdona siempre, la Madre que abre siempre los brazos al hijo cuando huye éste de la mano levantada o del ceño fruncido del irritado padre... Nuestra pobre e imperfecta concepción de un Dios con largas barbas y voz de trueno... *Pater familias* a la romana, necesitaba compensarse y completarse; y como en el fondo no podemos concebir al Dios personal y vivo, no ya por encima de rasgos humanos, mas ni aun por encima de rasgos varoniles, y menos un Dios neutro o hermafrodita, acudimos a darle un Dios femenino, y junto al Dios Padre hemos puesto a la Diosa Madre, a la que perdona siempre..." *S. T.*, págs. 813-14.

(14) *S. T.*, pág. 814.

(15) *S. T.*, pág. 815.

divinidad que hay en todo, desde la más baja, es decir, desde la menos conciente forma viva hasta la más alta, pasando por nuestra conciencia humana, la sentimos personalizada, conciente de sí mismo, en Dios" (16).

"Y tal es el Dios del amor, sin que sirva el que nos pregunten cómo sea, sino que cada cual consulte a su corazón y deje a su fantasía que se lo pinte en las lontananzas del Universo, mirándole por sus millones de ojos, que son los luceros del cielo de la noche. Ése en que crees, lector, ése es tu Dios, el que ha vivido contigo en ti, y nació contigo y fué niño cuando tú eras niño, y fué haciéndose hombre según tú te hacías hombre y que se te disipa cuando te disipas, y que es tu principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el Universo, y que es, como tú, persona" (17).

Al llegar a este punto nos enfrentamos con las afirmaciones más delicadas y fáciles a una posible tergiversación en la interpretación del pensamiento unamuniano sobre el tema que nos ocupa. Al principio de este artículo citamos aquel párrafo de la carta a Illundain en que afirma que tiene de Dios la misma noción que la mayoría de los cristianos. Hemos tratado de Dios como persona y, al referirnos al dogma de la Santísima Trinidad, ya hemos visto cómo en esto difiere del sentido del cristianismo, por lo menos del católico romano, pero henos ahora con otra dificultad más grande todavía. Después de todas estas cosas que ha dicho de Dios como conciencia y personalización del Universo, parece ser, en un primer contacto, que asoma el panteísmo de que reniega y, sobre todo, que el Dios personal ,tal como lo enseña la dogmática católica, se nos pierde en las afirmaciones anteriores, sin acentuar su independencia del Universo del modo adecuado.

Nuestro empeño es ahora estudiar hasta la más pequeña referencia del autor a dicha materia, para ver si hacemos un poco de luz en su enrevesado pensamiento. Por lo pronto, he aquí una afirmación: "En el fondo, lo mismo da decir que *Dios está produciendo* eternamente las cosas, como que las *cosas están produciendo* eternamente a Dios. Y la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la Persona Divina vive y es independiente del Universo, que es su estado de conciencia *ad extra*...".

"Y así como se dan unidos y fecundándose mutuamente el individuo—que es, en cierto modo, sociedad—y la sociedad—que es también individuo—, inseparable el uno del otro, y sin que nos quepa decir dónde empieza el uno para acabar el otro, siendo más bien aspectos de una misma esencia, así se dan en uno el espíritu, el elemento social, que al relacionarnos con los demás nos hace concientes, y la materia o elemento individual e individuante y se dan en uno, fecun-

(16) *S. T.*, págs. 815-16.
(17) *S. T.*, págs. 819-20.

dándose mutuamente, la razón, la inteligencia y la fantasía, y en uno se dan el Universo y Dios" (18).

Repite, como vemos, lo que ha insinuado infinidad de veces y de lo que no es necesario volver a hablar. Se ve que el decir que las *cosas están produciendo eternamente a Dios* no es sino un punto de arranque gnoseológico. Porque las cosas nos llevan a Dios lo *crean*, y porque creemos en nuestra personalidad y espiritualidad deducimos vitalmente la de Dios, conciencia superior a nosotros, que es independiente de su obra y de su exteriorización, del mundo, que es la explicación de su poderío. En esto hay ya una prueba clara de que el mundo es ajeno a la Divinidad, en consecuencia, en cuanto a una posible identificación sustancial. Por eso, si al continuar la lectura del párrafo, nos encontramos al final con aquello de "y en uno se dan el Universo y Dios", es bien claro que ha sido por modo de explicación en que nos ha querido mostrar la relación que hay entre el Creador y su obra. Ocurre que, a veces, pueden sonar a alusiones panteístas o monistas aquellos desahogos líricos donde, poetizando y dejándose llevar de una exagerada sensibilidad, habla del *Universo* como *Cuerpo de Dios* e identifica casi con Él a todas las conciencias humanas que en su ámbito se mueven, pero esto es sólo para encajar la frase paulina de "*en Dios nos movemos, vivimos y somos*" (19).

Cuando trata de buscar caminos que nos lleven a la creencia en la inmortalidad personal se expresa de esta manera: "Y si la creencia en la inmortalidad del alma no ha podido hallar comprobación empírica racional, tampoco le satisface el panteísmo. Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en Él, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer en Dios estábamos, y si volvemos al morir a donde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual es perecedera. Y como sabemos muy bien que Dios, el *Dios personal* y *conciente del monoteísmo cristiano,* no es sino el productor y sobre todo el garantizador de nuestra inmortalidad, de aquí que se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. Y yo creo que sin disfrazar" (20).

El panteísmo es lo que a Unamuno, hombre afanoso de permanecer en su ser, le horroriza más. El ir a perderse un día determinado en el fondo de la conciencia eterna, perdiendo la propia, es incomprensible para él. Por eso, aun en los pasajes más fácilmente susceptibles de ser interpretados en un sentido que reduzca todo a una unidad de conciencia, brota el ansia de singularizar la propia personalidad independiente, como éste que copiamos a continuación: "Tal vez la inmensa vía láctea que contemplamos durante las noches claras en el cielo, ese enorme anillo de que nuestro sistema planetario no es sino una molécula, es a su vez una célula del *Universo, cuerpo de Dios.*

---

(18) *S. T.*, págs. 793-94.

(19) "Y tampoco debe extrañar que se diga que esa conciencia del Universo esté compuesta e integrada por las conciencias de los seres que el Universo forman, por las conciencias de los seres todos, y sea, sin embargo, una conciencia personal distinta de las que la componen. Sólo así se comprende lo de que en Dios seamos, nos movamos, y vivamos." *S. T.*, pág. 796.

(20) *S. T.*, pág. 736.

Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma; y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente; si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al Universo y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la Conciencia Universal, ésta, es decir, Dios, es todo.

"En nosotros nacen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este nacer y morir de ellas constituye nuestra vida. Y cuando mueren bruscamente, en choque, hacen nuestro dolor. Así, en el seno de Dios nacen y mueren—¿mueren?—conciencias, constituyendo sus nacimientos y sus muertes su vida.

"Si hay una Conciencia Universal y Suprema, yo soy una idea de ella, ¿y puede en ella apagarse del todo idea alguna? Después que yo haya muerto Dios seguirá recordándome, y el ser yo por Dios recordado, el ser mi conciencia mantenida por la Conciencia Suprema, ¿no es acaso ser?" (21).

Nuestro *estar en Dios* no es una *identificación* con su sustancia. Por eso el haber llegado a Él, a través del deseo de inmortalizarnos, es la réplica más fuerte contra los que piensan que un día puede perderse nuestra individualidad personal en el seno de la Divinidad: "Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños, y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia, ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, y hay quien pretende darnos consuelo con esto. ¡Pobre consuelo! Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo, esto es, eterno. No, no es negarme en el Gran Todo, en la Materia, o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. No nos sirven engañifas de monismo. ¡Queremos bulto y no sombra de inmortalidad!" (22).

De todo esto se deduce que nosotros sentimos a Dios, como un ser personal e independiente. El monismo y el panteísmo, en su sentido riguroso o en los que le sean afines, han sido rechazados suficientemente para que no volvamos a preocuparnos de ellos. Y no tiene sentido el aproximar a dichas suposiciones la tesis sostenida por nuestro autor, en más de una ocasión, de que Dios, en vez de como una conciencia sobrehumana (haber dicho esto hubiera alejado todas las sospechas y suspicacias), nos lo imaginamos como *la conciencia de todo el linaje humano que abarca dentro de sí todas las conciencias posiblemente existentes*, ya que Él es arrastrado a este sentimiento ideológico por el hecho mismo del descubrimiento de Dios.

Al revelársenos por el hambre que tenemos de Él, al pugnar nuestro instinto de perpetuación por creerlo, es por lo que Unamuno dice que la Divinidad brota de nosotros mismos, hasta personificarla en

(21) *S. T.*, págs. 792-93.
(22) *S. T.*, pág. 697.

Dios, *Conciencia Suprema* que abarca a todas las demás que a Él conspiran y en Él se reflejan, además de que de Él proceden: "Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él. Y está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer" (23).

En este punto me es muy grato hacer resaltar las posibles coincidencias y disparidades entre nuestro pensador y Max Scheler, que conocía profundamente y admiraba a Unamuno, y un estudio comparado de las afirmaciones de ambos nos llevará a perfilar con más claridad la tesis que vengo sosteniendo. No es muy difícil ver en una primera lectura comparativa afinidades entre ambos pensadores Cuando en *Esencia y formas de la simpatía* estudia el filósofo germano las teorías éticas, genéticas y metafísicas y las leyes de fundamentación de la simpatía, sobre todo al considerar el amor al hombre como fundamento del amor acosmítico a la persona y a Dios, parece como si ambos pensadores discurriesen por idénticos caminos.

Mucho más claro se nos ofrece esta concordancia en el siguiente párrafo de *El puesto del hombre en el cosmos*, donde se descubre a la Divinidad por un proceso afín al unamuniano: "Uno de los frutos más hermosos de la estructuración sucesiva de la naturaleza humana, basada en las fases de la existencia subordinadas a ella, en la forma en que acabo de intentarla, es poder mostrar la íntima necesidad con que el hombre tiene que concebir la idea formalísima de un ser suprasensible, infinito y absoluto, en el mismo momento en que se convierte en hombre mediante la conciencia del mundo y de sí mismo y mediante la objetivación de su propia naturaleza psicofísica —que son los caracteres distintivos específicos del espíritu—. Cuando el hombre se ha colocado fuera de la Naturaleza y ha hecho de ella su "objeto"—y ello pertenece a la esencia del hombre y es el acto mismo de la humanificación—se vuelve en torno suyo, estremeciéndose, por decirlo así, y pregunta: "¿Dónde estoy yo mismo? ¿Cuál es mi puesto?".

El hombre ya no puede decir con propiedad: "Soy una parte del mundo; estoy cercado por el mundo"; pues el ser actual de su espíritu y de su persona es superior incluso a las formas del ser propias de este "mundo" en el espacio y en el tiempo. En esta vuelta en torno suyo, el hombre hunde su vista en la nada, por decirlo así. Descubre en esta mirada la posibilidad de la "nada absoluta"; y esto le impulsa a seguir preguntando: "¿Por qué hay mundo? ¿Por qué y cómo existo yo?" Repárese en la rigurosa necesidad esencial de esta conexión, que existe entre la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia formal de Dios en el hombre. En esta conciencia, Dios es concebido sólo como un ser existente por sí mismo, provisto con el predicado de "santo" y que puede tener naturalmente las efectividades más numerosas y matizadas. Pero esta esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutiva-

(23) *S. T.*, pág. 818.

mente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo, prescindiendo de que la esfera sea accesible o no a la vivencia o al conocimiento" (24).

Pero las diferencias pueden verse claramente señaladas en lo siguiente (25): "...negamos el supuesto teísta de "un Dios espiritual y personal, omnipotente en su espiritualidad". Para nosotros la relación del hombre con el principio del Universo consiste en que este principio se aprehende inmediatamente y se realiza en el hombre mismo, el cual, como ser vivo y ser espiritual, es sólo un centro parcial del impulso y del espíritu del "ser existente por sí". Es la vieja idea de Spinoza, de Hegel y de otros muchos: el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre, en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en El.

Sólo hemos de reformar en parte esta idea, defendida hasta ahora de un modo excesivamente intelectualista; este saberse fundado es sólo una consecuencia de la activa decisión tomada por el centro de nuestro ser de laborar en pro de la exigencia ideal de la *deitas*, y es una consecuencia del intento de llevarla a cabo y, al llevarla a cabo, de contribuir a *engendrar* el "Dios", que *se está haciendo* desde el primer principio de las cosas y es la compenetración creciente del impulso con el espírintu.

El lugar de esta autorrealización o, mejor dicho, de esta autodivinización, que busca el ser existente por sí y cuyo precio es la "historia" del mundo, es, por lo tanto, el hombre, el yo y el corazón humanos. Ellos son el único lugar del advenimiento de Dios que nos es accesible; pero este lugar es una verdadera parte de este proceso transcendente. Todas las cosas nacen en cada segundo—en el sentido de una creación continuada—del ser existente por sí y, más concretamente, de la unidad funcional del impulso y el espíritu; pero sólo en el hombre y su yo están relacionados mutua y vivamente los dos atributos del *Ens per se,* conocidas de nosotros.

El hombre es su punto de unión. En él se convierte el logos, "conforme" al cual está hecho el mundo, en acto solidariamente realizable. El advenimiento del hombre y el advenimiento de Dios se implican, pues, mutuamente, desde un principio, según nuestra concepción. Ni el hombre puede cumplir su destino sin conocerse como miembro de aquellos dos atributos del Ser Supremo y como habitante de ese Ser, ni el *Ens a se,* sin la cooperación del hombre. El espíritu y el impulso, los dos atributos del ser, no están en sí perfectos—prescindiendo de su paulatina compenetración mutua, como fin último—, sino que se desarrollan a través de sus manifestaciones en la historia del espíritu humano y en la evolución de la vida universal" (26).

Es claro que Max Scheler, en virtud de estas afirmaciones, puede ser considerado como un panenteísta auténtico, máxime al no dar im-

---

(24) MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos,* págs. 129-30-31. Buenos Aires. (E. Losada), 1943.

(25) *Ibid.*, págs. 134-35.

(26) *Ibid.*, pág. 136.

portancia a la objeción de "un Dios imperfecto" (27) y afirmar de un modo tajante que: "Sólo se puede tener parte en su vida" (la del Ser existente por sí) "y en su actualidad espiritual mediante la correalización, mediante el acto de colaboración y de identificación activa" (28).

Con lo que, a nuestro parecer, mediante esta comparación, queda más claro el pensamiento de don Miguel y se nos ofrece limpio de toda sospecha que afirme la más mínima identificación entitativa entre la Divinidad y las criaturas. Ser, moverse y vivir en Dios no es correalización ni colaboración e identificación activa. Si para don Miguel "en uno se dan el Universo y Dios" ya precisamos antes detalladamente el alcance de esta afirmación (vide pág. 7). Mientras que de Max Scheler podemos decir que se mueve en el seno de un panenteísmo espiritualista, de Unamuno afirmamos que es un teísta que se vincula a la Divinidad afectivamente por el deseo y en su virtud la descubre, para después afirmar la absoluta dependencia, pero no identidad entre el Creador y su obra.

Dios como voluntad

En la resolución de la problemática unamuniana el hombre llega a Dios a través de caminos no racionales sino de sentimiento y surge, por ello, la pregunta: ¿Este Dios que se nos revela por vía cordial, por apetencias de la voluntad, qué es en sí, voluntad o razón? Si es que esta pregunta puede hacerse al dirigirnos a la *Gran Conciencia* e intentar bucear en lo que es su naturaleza y su ser.

Unamuno resuelve inmediatamente la cuestión desde los principios que informan su teoría para intentar llevarnos a la convicción de que Dios, en manera alguna, es una naturaleza racional. Esto es lo que han pensado los intelectualistas para quienes Dios es la explicación del mundo, pero él se esfuerza en demostrar que Dios desde un punto de vista racional no puede ser probado (29).

En general toda su obra es un esfuerzo por mantener dicha afirmación y verdaderamente hay que decir que en este punto es donde más pobre se manifiesta el pensamiento unamuniano. Sus argumentos carecen de originalidad y son mera repetición de los clásicos para negar el acceso de la razón al conocimiento de Dios. Pues bien, este Dios que, en opinión de Unamuno, es inaccesible racionalmente, tampoco es en sí razón. Si tal fuera sería contradictorio. Y ello porque en la racionalidad perecería su voluntad libre lo que, para él, es su personalidad consciente. El hecho de tener que someterse Dios a la ley de la contradicción implica que está sobre Él la ley de la necesidad o bien que sea Él mismo.

Lo mismo afirma que ocurre en el orden moral, donde si la mentira, el adulterio y el homicidio son malos porque así lo estableció,

---

(27) *Ibid.*, pág. 136.
(28) *Ibid.*, pág. 137.
(29) *S. T.*, págs. 802-804.

nos encontramos con un Dios caprichoso y absurdo que establcee una ley pudiendo haber establecido otra. Pero si estableció que son malos porque esa es su naturaleza efectivamente, en este caso, obedece a una naturaleza y esencia intrínseca de las cosas mismas, independiente de El, de su soberana voluntad. Y la posible válida objeción de que esa razón sea Dios mismo la niega sentando que una razón necesaria no es personal porque, según él, la personalidad es solamente atributo de la voluntad. Por eso afirma que el Dios lógico o aristotélico es contradictorio al no haber modo de relacionar una *Razón*, necesariamente necesaria, y una *Voluntad* necesariamente libre.

Para él la dificultad sube de punto cuando se llega al problema que tanto ha preocupado a los teólogos, de concordar la presencia divina y el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes y libres, con la libertad humana. Y la explicación de dicha dificultad irresoluble la encuentra Unamuno en que el Dios racional es totalmente ajeno e inaplicable a las cosas contingentes, pues éstas son irracionales: "El Dios racional es forzosamente nesesario en su ser y en su obrar, no puede hacer en cada caso sino lo mejor, y no cabe que haya varias cosas igualmente mejores, pues entre infinitas posibilidades sólo hay una que sea la más acomodada a su fin, como entre las infinitas líneas que pueden trazarse de un punto a otro sólo hay una recta. Y el Dios racional, el Dios de la razón, no puede menos sino seguir en cada caso la línea recta, la más conducente al fin que se propone, fin necesario como es necesaria la única recta dirección que a Él conduce. Y así, la divinidad de Dios es sustituída por su necesidad. Y en la necesidad de Dios perece su voluntad libre, es decir, su personalidad conciente" (30).

Por tanto un *Dios-razón* es algo inconsecuente, que no es conciencia, ni persona, ni libre, sino sometido a las leyes necesarias que no rozan para nada el mundo de lo contingente. El Dios que él exige es un Dios arbitrario. A Dios no lo constituye el pensar sino el obrar. Dios no es sino acción. Y es que, lógicamente, si a Dios hemos llegado por un proceso de antropomorfización, hemos de concebirlo necesariamente como lo exige la trayectoria vitalista y cordial desplegada por el hombre en la búsqueda afanosa de la Divinidad.

Si, porque la conciencia humana quiere salvar su subjetividad personal y porque anhela la inmortalidad, ha descubierto a Dios, previo un sentirse constitucionalmente como un ser cuya esencia es el conato por perdurar, por existir, por permanecer eternamente, esto es, como una voluntad, es natural que al descubrir a Dios, como conciencia del Universo, se le perciba como voluntad de él. A Schopenhauer, que pone como esencia de las cosas la voluntad de la conciencia le reprocha la falta del sentido social que descubre a la Divinidad, por no haber llegado a individualizar y personalizar la *Voluntad total y colectiva*, que es Dios. Y es que un *Dios* que no sea *todo voluntad* es incomprensible para Unamuno. Tengamos en cuenta que.

(30) *S. T.*, págs. 805-806.

para él, es únicamente amor; lo hemos descubierto a través del amor y esto, precisamente, es lo que va a justificar ahora la teoría de un Dios que sufre y es paciente.

El Dios que sufre

"Cuando la compasión, el amor, nos revelan al Universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, por concientizarse más y más cada vez, sintiendo el dolor de las discordias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del Universo todo con nosotros, que es humano y nos hace descubrir en él a nuestro Padre, de cuya carne somos; el amor nos hace personalizar al todo de que formamos parte" (31). Este camino para llegar al conocimiento de Dios nos va a llevar de la mano a entrar del todo en un nuevo atributo que Unamuno descubre en la Divinidad.

Ya hemos dicho que los atributos de la Divinidad, como ella misma, se descubren por el proceso antropomórfico. He aquí las propias palabras de Unamuno: "Los atributos del Dios vivo, del Padre de Cristo, hay que deducirlos de su *revelación histórica en el Evangelio* y en la *conciencia de cada uno de los creyentes cristianos,* y no de razonamientos metafísicos que sólo llevan al *Dios-nada de* Escoto Eriugena, al *Dios racional* o panteístico, al *Dios ateo,* en fin, a la *Divinidad despersonalizada.* Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega aquí por camino de razón, sino por *camino de amor y de sufrimiento*" (32).

De este modo, Dios, al que sabemos ya *Conciencia, Persona* y *Voluntad,* tiene esta nueva cualidad que es el *sufrimiento.* También este predicado ha dado lugar a múltiples interpretaciones y de ellas se hace eco el mismo autor como veremos más adelante. Pero ahora vamos a dilucidar el significado de tan peculiar atributo. Por lo pronto, he aquí un hecho: El Universo, que no es Dios (Dios es su conciencia), lucha por concientizarse y siente dentro de sí el dolor de las discordancias que en él se producen. Tengamos en cuenta que en la ideología unamuniana, Dios es *mi yo,* proyectado al infinito o, mejor, como él mismo se rectifica, *yo* soy una *proyección,* una *idea finita de Dios.* Así, a Dios llegamos cuando salimos de nosotros mismos, para entrar dentro de nuestro Yo supremo: "la conciencia individual se nos sale a sumergirse en la Conciencia total de que forma parte, pero sin disolverse en ella. Y Dios no es sino el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia" (33).

Este párrafo no tiene desperdicio. El panteísmo, que ya rechazamos suficientemente en el lugar debido, queda de nuevo refutado. Nuestra conciencia va a la *Conciencia total* y no se disuelve en ella. Y a continuación, después de identificar a Dios con el Amor, dice que surge del dolor universal. Cuando por la compasión descubrimos el

(31) *S. T.*, pág. 793.
(32) *S. T.*, págs. 808-809.
(33) *S. T.*, pág. 834.

sufrimiento que comportan todas las cosas, descubrimos el dolor del Universo entero y en él a Dios. Se nos revela Dios porque sufrimos nosotros y Él es visto, a su vez, como un ser paciente que, al sufrir exige nuestro amor y nos da el suyo porque sufrimos también (34).

El proceso histórico de la divinización de Cristo (no perdamos de vista que Unamuno es un modernista puro hasta las últimas consecuencias) es la prueba de que los hombres descubrieron a través de Él la esencia eterna "de un Dios vivo, humano, esto es, que sufre —sólo no sufre lo muerto, lo inhumano—, que ama, que tiene sed de amor, de compasión, que es persona. Quien no conozca al Hijo, jamás conocerá al Padre, y al Padre sólo por el Hijo se le conoce; quien no conozca al Hijo del hombre, que sufre congojas de sangre y desgarramientos del corazón, que vive con el alma triste hasta la muerte, que sufre dolor que mata y resucita, no conocerá al Padre ni sabrá del Dios paciente" (35).

Unamuno contrapone su *Dios-Voluntad,* y por tanto sufrimiento —"el dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad" (36)—al *Dios-Idea,* de los racionalistas, que no puede sufrir y es impasible porque las categorías abstractas ni viven ni sienten: "Acaso parezca blasfemia esto de que Dios sufre, pues el sufrimiento implica limitación. Y, sin embargo, Dios, la *Conciencia del Universo,* está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconciente, de que trata de libertarse y de libertarnos. Y nosotros, a nuestra vez debemos tratar de libertarle de ella. Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presas de la materia pasajera, y todos sufrimos en Él. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, y que yo sufro en Él" (37).

Unamuno va claramente a decirnos qué es lo que él entiende por el Dios que sufre. Insistirá en que no habla desde un punto de vista meramente racional, sino que su intención es darnos, a través de fórmulas lógicas, todo un sistema de alógicos sentimientos. Pues no va a pasar por la contradicción de haber proclamado un Dios infinito y eterno para después negárnoslo con la categoría finita del sufrimiento. En las criaturas el dolor viene dado por el afán de todas ellas de ser las demás cosas, como expresión no sólo de su empeño de permanecer por siempre, sino también del de eternidad e infinitud (38). Cualquier ser, además de conservar su esencia, quiere ser los otros, sin dejar de tener la propia. Usando una expresiva metáfora, muestra

(34) "El amor, la compasión, lo personaliza todo, dijimos; al descubrir el sufrimiento en todo y personalizándolo todo, personaliza también el Universo mismo, que también sufre, y nos descubre a Dios. Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita." *S. T.*, pág. 841

(35) *S. T.*, pág. 841.

(36) *S. T.*, pág. 842.

(37) *S. T.*, pág. 844.

(38) "La esencia de un ser no es sólo el empeño de persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse; es el hambre y sed de eternidad y de infinitud." *S. T.*, pág. 844.

Unamuno su pensamiento de la siguiente manera: "No quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, confundiéndose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios" (39).

De este modo queda claro, de parte de las criaturas, el sufrimiento, implicado en su misma esencia, al aspirar a la Divinidad. El dolor, identificado con el amor, instinto de perpetuación, nos llevó a descubrir a Dios, de tal modo que es inconcebible un hombre que no sienta estas congojas. Y es bien patente que Dios, para Unamuno inaccesible por vías racionales, fué descubierto a través de este proceso doloroso en que, sobre el escepticismo racional, prevaleció el sentimiento.

Vamos a intentar ahora hacer luz sobre el sufrimiento de la Divinidad puesto que, en frase de Unamuno, "como yo sufro por ser Él, también El sufre por ser yo y cada uno de nosotros"... "el lector pensará que esto del sufrimiento no puede tener sino un valor metafórico aplicado a Dios, como le tiene, dicen, cuando el Antiguo Testamento nos habla de pasiones humanas del Dios de Israel. Pues no caben cólera, ira y venganza sin sufrimiento. Y por lo que hace que sufra atado a la materia, se me dirá, con Plotino (Enéada segunda, IX, 7), que el alma de todo no puede estar atada, por aquello mismo —que son los cuerpos o la materia—que está por ella atado."

"En esto va incluso el problema todo del origen del mal, tanto del mal de culpa como del mal de pena, pues si Dios no sufre, hace sufrir, y si no es su vida, pues que Dios vive, un ir haciéndose conciencia total cada vez más llena (40), es decir, cada vez más Dios, es un ir llevando las cosas todas hacia sí, un ir dándose a todo, un hacer que la conciencia de cada parte entre la conciencia del todo, que es Él mismo, hasta llegar a ser Él todo en todos, πάντα ἐν πᾶσι, según la expresión de San Pablo, el primer cristiano" (41).

Hablamos, por tanto, del sufrimiento de Dios, en términos analógicos, y en modo alguno el sufrimiento de la Divinidad es idéntico al nuestro. Y mientras nosotros aspiramos a la vida, Él no, pues la posee; mientras nosotros anhelamos a ser todo, Él no, pues ya lo es. Su sufrimiento es por el deseo de que todo el Universo se libere de las cadenas de la tierra para que, triunfando sobre la materia, culmine la teoría de la Redención por el reinado de la Divinidad sobre todo el Universo, cuando *Dios se realice* de una manera completa y total *en toda la Creación*. De este modo podemos decir que Dios sufre en la materia porque nosotros, los hombres, no lo descubrimos a través de ella, y el padecer de la Divinidad es la congoja que Dios siente porque le dejamos aprisionado en ella, al no trascenderla, mediante el amor que a El nos lleva.

(39) *S. T.*, págs. 844-845.
(40) Esto demuestra nuevamente la discrepancia de Unamuno con Max Scheler.
(41) *S. T.*, pág. 845.

Por eso la caridad, que es amor y compasión sublimadas, tiene por misión, superando la materia bruta a que nos hallamos sometidos, tratar de libertar a Dios de ella y dar conciencia a todo el Universo. Ya dice Unamuno: "El que ata la obra del amor, de la espiritualización, de la liberación, a formas transitorias e individuales, crucifica a Dios en la materia; crucifica a Dios en la materia todo el que hace servir el ideal a sus intereses temporales o a su gloria mundana. Y el tal es un deicida" (42).

Es claro que el dolor se nos presenta en la Divinidad de un modo inverso a como se nos muestra en los hombres. Y si es el dolor, en frase del autor, la revelación más íntima de la conciencia, en su lucha por liberarse de la materia que le oprime y tiene mediatizado, siendo el obstáculo que el Universo sensible pone a Dios, se deduce claramente que Dios sufre porque las cosas no llegan a El con la pureza y rectitud debidas, mientras las cosas sufren porque la materia les impide llegar a anegarse en la *Gran Conciencia*.

Dios como fin

"Creo que el Universo tiene una finalidad, y una finalidad espiritual y ética", dice Unamuno en la carta que citamos al comenzar el capítulo. Pero es que, además, el hombre siente la necesidad vital de dar finalidad al Universo hasta el punto de que la fe en Dios se basa en esta exigencia de la naturaleza humana (43). El Universo sería para nosotros inconcebible si no hubiera algo que diera cuenta y razón de todo él. El Dios personal y conciencia del Universo, que sufre en su afán de que las cosas se desprendan de la materia, obstáculo interpuesto entre el ansia de perpetuación y el mundo ideal, explica que el mundo, el Universo entero, esté puesto al servicio del hombre, porque el hombre es incapaz de resignarse a que sus instintos se malogren y no concibe que su alma, ansiosa de permanencia e inmortalidad, se anule en la aspiración de su más íntima exigencia: "El sentimiento de lo divino nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo. Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto, Dios. Tal es su finalidad sentida."

"¿Qué sería un Universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese ¿Qué sería la razón objetivada, sin voluntad ni sentimiento? Para nosotros, lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella."

"Si tal supuesto llega a ser realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido."

"No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos

(42) *S. T.*, pág. 850.

(43) "La fe en Dios, no estriba... sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el por qué, sino para sentir y sustentar el para qué último, necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo." *S. T.*, pág. 796.

lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo" (44).

Por eso el hombre, en sus ansias de Divinidad, se dirige a ella y quiere definirla como Jacob, cuando después de aquella lucha trágica que duró toda la noche, preguntaba: "¡Dime, te lo ruego, tu nombre!" (45).

Y es que la pobre alma dolorida, que interroga al Ser eterno para que le diga cómo se llama, no quiere, en último término, sino asegurar la salvación propia. "Y sólo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo, y este nombre es Salvador, Jesús" (46).

Este afán de ser salvados, de no perdernos en la desesperante nada, porque la esencia de cada cosa quiere permanecer en su ser y para ello exige un Dios inmortalizador y fin de nuestros anhelos, revela nuestro fondo eterno, lo que de divino hay en nosotros, que aspira a unirse con la verdadera Divinidad, fin último y término que aquieta, de un modo absoluto y definitivo, la constitutiva apetencia del hombre en sus ansias de Infinitud.

Francisco SEVILLA BENITO.
Instituto de E. Media.
Astorga.

(44) *S. T.*, págs. 823-824.
(45) *S. T.*, pág. 820.
(46) *S. T.*, pág. 821.

Notas y Documentos

Discurso del Sumo Pontífice al IV Congreso tomístico internacional

(*L'Osservatore Romano* del 15 de septiembre de 1955.)

Os damos nuestra afectuosa bienvenida, queridos hijos, miembros de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Con el fin de promover—como es vuestro deber y vuestro propósito—la doctrina del Doctor Angélico, adoptáis, entre otros medios, el de convocar un Congreso Internacional cada cinco años. Os bendecimos con toda la efusión de nuestro corazón paternal, a fin de que la abundancia de las luces celestiales acompañe a todos vosotros en el trabajo que estáis realizando y que realizaréis en lo futuro; imploramos del divino Espíritu que lo haga fecundo y fructuoso no solamente para vosotros, sino también para todos aquellos a quienes el deseo de saber hace hoy particularmente ansiosos del valor objetivo y perenne de la verdad y del bien.

Sabéis cuánto apreciamos el estudio profundo y asiduo de la doctrina del Doctor común. Lo hemos declarado en reiteradas ocasiones, incluso en documentos solemnes, destacando, entre otras cosas, cómo el método y los principios de Santo Tomás sobresalen de los demás, ya se trate de formar la inteligencia de jóvenes, ya de preparar espíritus ya formados para penetrar en las verdades hasta sus significaciones más recónditas. Estando, por otra parte, en plena armonía con la revelación divina, esta doctrina es singularmente eficaz, tanto para establecer con seguridad los fundamentos de la fe como para recoger los frutos del verdadero progreso (cf. encíclica "Humanis generis", Acta Ap. Sedis, vol. 17, pág. 573). No dudamos en afirmar que la célebre encíclica "Aeterni Patris", del 4 de agosto de 1879, por la que nuestro inmortal predecesor León XIII hizo un llamamiento a las inteligencias católicos y a la unidad de doctrina en la enseñanza de Santo Tomás, conserva todo su valor. Sin dificultad hacemos nuestras aquellas graves palabras del insigne Pontífice: "Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris angelici res aliena est a voluntate nostra eademque plena periculi" (Ep. "Ad Ministrum Gen. Ordinis Fratrum Min.", día 25 de noviembre de 1898; León XIII: Acta, vol. 18, pág. 188).

Nos hemos sentido, pues, particularmente satisfechos al saber que tenéis la intención de confrontar en este Congreso la doctrina del Doctor Angélico con las principales corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo. Al hacerlo así, justamente confiáis en que existen pocas cuestiones, hoy debatidas, a las que no pueda prestársele luz desde cualquier principio enunciado por el Aquinatense y que nadie puede dudar cuánto facilita la tarea conocer sólidamente su doctrina para no dejarse arrastrar con ligereza por las varias modas del pensamiento que tiene efímera vida y dejan tras de sí dudas y escepticismo.

Pero existe una cuestión fundamental, actualísima, que llama particularmente vuestra atención; nos referimos a la relación de la experiencia científica con la filosofía, sobre la cual se han suscitado muchos problemas por los recientes estudios y descubrimientos.

Destaquemos inmediatamente que, en general, el estudio honesto y profundo de los problemas científicos no sólo no conduce por sí mismo a oposición con los principios ciertos de la "filosofía perenne", sino que, por el contrario, recibe de ellos una luz a la que los mismos filósofos quizá no miraban, y menos podían esperarla tan continua e intensa. Dejando, pues, a vuestros doctísimos ponentes y oradores tratar de los amplios temas de vuestro Congreso, nos ceñiremos aquí a

hablar sobre tres puntos particulares de la física moderna en relación con la íntima estructura de la materia.

1. Estructura de la materia

El progreso de la investigación científica en el campo de la estructura de la materia ha traído consigo la necesidad de construir modelos que, por razones analógicas, pudiesen servir de guía a la comprensión de hechos todavía no bien esclarecidos.

Los grandiosos éxitos obtenidos en el estudio del macrocosmos, mediante la aplicación de las leyes de la mecánica, había permitido esperar que toda la naturaleza pudiese ser comprendida en concepciones generales del mismo tipo. Sobre este supuesto se ha desarrollado el mecanismo científico.

Tal método ha continuado dando óptimos resultados cuando en su aplicación ha pasado del mundo de los astros al de los cristales e incluso al de las estructuras moleculares. Ejemplo típico es la teoría cinética del gas, que, partiendo de hipótesis de naturaleza puramente mecánica, lleva a prever exactamente la mayor parte de los fenómenos que regulan su comportamiento.

Se hizo por ello natural el pensamiento de que también el microcosmos pudiese ser interpretado con modelos mecánicos y que, en el fondo, las mismas leyes que regulan el movimiento de las estrellas pudiesen valer también para la constitución de los átomos y de las moléculas. De aquí surgieron los primeros esquemas planetarios del átomo, concebido como un minúsculo sistema con partículas en rotación en torno a un núcleo de masa más grande; pero a medida que la experiencia avanzaba, el esquema resultaba cada vez más insuficiente. La concepción mecanicista decaía progresivamente: de las órbitas radiantes con continuidad, a las órbitas discretas; de éstas, a los saltos cuantitativos, a las nuevas concepciones de niveles energéticos, hasta la denominación de estado cuántico, en el que el concepto intuitivo de órbita se puede considerar desaparecido. La presencia misma del electrón en el edificio atómico pasaba de la idea de una como bola rotante parecida a un planeta, perfectamente determinable en todo instante y con una energía bien definida, a la de una perturbación del campo electromagnético en torno al núcleo. La individualidad de las partículas se hacía cada vez menos precisa.

Si miramos después a la estructura del núcleo atómico, los problemas se hacen más complejos y la esquemática mecánica sirve apenas para formular un vocabulario, sabiendo ya que a las palabras (partícula, órbita, salto cuántico, choque, captura, cambio) corresponden realidades no asimilables a ordinarias imágenes macrocósmicas.

Estos pocos hechos, apenas esbozados, revelan el fallo de las hipótesis mecanicistas, jamás abandonadas prácticamente por los cultivadores de ciencias físicas en lo que respecta a la interpretación del microcosmos.

Se presenta, pues, como evidente la necesidad de examinar hacia qué bases de naturaleza filosófica sea posible dirigir los nuevos resultados de la ciencia. Caído el mecanicismo positivista, se ha tratado de sustituirlo con concepciones de naturaleza más idealista, apoyadas sobre la preeminencia del sujeto cognoscente y de su forma cognoscitiva. No siendo ahora posible entrar directamente en la crítica de estos procedimientos, bástenos notar cómo la recta conciencia en la investigación científica ha conducido el pensamiento moderno al terreno de aquella filosofía que puede dar razón interpretativa a los resultados experimentales obtenidos. Si los principios fundamentales de esta filosofía se hubiesen tenido bien presentes, se hubiera visto como aun en este campo no están de hecho en oposición con las necesidades del pensamiento moderno.

En efecto: aquella filosofía afirma que en los cuerpos existe un principio unificador que aparece tanto más eficaz cuanto más cuidadosamente se examina su íntima constitución.

Se parte de "compuestos" (en el campo de los no vivientes) constituídos por partes unidas entre sí con vínculos vivamente accidentales y externos: en estas condiciones, las leyes de la mecánica son suficientes para explicar la acción e integración de varios elementos. Mas a medida que se asciende a los elementos más fundamentales, se encuentran vínculos más íntimos que los puramente mecánicos: tales vínculos postulan una cierta unidad de principios operantes en la

diversidad de las partes componentes. Precisamente en ese campo se revela la utilidad de la doctrina hilemorfista. Mientras en el macrocosmos el problema no se plantea con tanta evidencia, éste se hace más urgente en el microcosmos. La teoría de la materia y de la forma, de la potencia y del acto, es capaz de iluminar las exigencias de la ciencia moderna con una luz consonante con los resultados de la investigación. Sostiene que deben existir sistemas fundamentales que constituyen la base de las propiedades de los cuerpos, los cuales deben tener una unidad intrínseca y no accidental. Por tanto, no pueden estar constituídos por partículas que conserven cada una su propia individualidad puestas en conjunto, como formando un agregado. Toda partícula contribuye a constituir el complejo unitario, perdiendo algunas de sus características, de modo que no pueda ser considerada como cuando estaba en estado libre. El electrón fuera del átomo no ha de ser examinado exactamente como cuando viene a formar parte del cuerpo atómico. Aquél está presente en el átomo con una nueva forma de ser: virtualmente presente, capaz de volver a poner en acto todas sus características si un proceso físico le separa del sistema.

Lo mismo se diga del núcleo que constituye un conjunto todavía más estrictamente unitario. No puede cada una de las partículas, los nucleones, ser examinada con las mismas propiedades que las caracterizan fuera del núcleo. Aquéllos adquieren una presencia virtual, a la que aportan algunas características mientras pierden otras.

Las leyes de la electrodinámica y del electromagnetismo, válidas para el macrocosmos, no son ya integralmente válidas para el microcosmos: nacen otras fuerzas de unión, sin que puedan ser ya asimiladas en modo alguno a las que ordinariamente caen bajo nuestra observación sensible.

Es fácil entrever la gran aficacia que puede tener una filosofía tan profunda ayudando a la ciencia en su esfuerzo por esclarecer los problemas de la naturaleza. Sin duda, la filosofía no puede decir cuál sea el sistema más pequeño que haya de considerarse como unitario; pero afirma que debe ciertamente existir un sistema semejante y que cuanto más fundamental es un complejo, tanto más unitaria debe ser la acción de cada uno de sus elementos.

2. Determinismo e indeterminismo

Hay una segunda cuestión cuya resonancia en el pensamiento científico moderno ninguno de vosotros ignora: se refiere al determinismo y al indeterminismo.

Como indicábamos más arriba, los admirables resultados obtenidos por la mecánica habían creado la convicción de que la historia de cualquier sistema material fuese rigurosamente previsible; y esto para cualquier instante futuro, con tal que fuesen dadas las condiciones iniciales de posición y velocidad de los varios puntos materiales, así como la distribución de los campos de fuerza. Este modo de ver la naturaleza rigurosamente vinculada en su proceso mecánico dió origen —como sabéis—al determinismo mecanicista, que después ha recibido serios golpes por el progreso de la investigación en los campos, cada vez más profundos, de la estructura de los cuerpos. Se ha demostrado así su inaplicabilidad en muchos problemas del microcosmos.

Pero tampoco la reacción producida por la explicación probabilística de los hechos deja plenamente satisfechos a los pensadores. Nada importa que se recurra al cálculo de probabilidades cuando la multiplicidad de las causas que intervienen en un fenómeno es tal que no permite el examen de cada una de ellas. El instrumento matemático del cálculo estadístico ha conducido a éxitos afortunados de gran relieve sin duda. Pero, más tarde, sobre el plano de los conceptos, se ha ido más lejos sosteniendo que la probabilidad no es sólo un sistema cómodo, como de estudio, sino que es intrínseca a la naturaleza de los cuerpos. Lo que equivaldría a decir que el modo de actuar de cada corpúsculo no está por su naturaleza rigurosamente determinada por ninguna ley precisa, aunque sí confiado a fluctuaciones regidas sólo por criterios de probabilidad.

A reforzar tal visión probabilística ha contribuido el principio de indeterminación, al que no se puede negar el valor que obtiene de profundas observaciones experimentales y teóricas.

Según tal principio, la imposibilidad de conocer exactamente la posición y velocidad de una partícula en un instante dado no es debida sólo a dificultades

de origen experimental, sino que va ínsita en la misma naturaleza. Se afirma—en el campo de la física—que no se puede hablar de entidades y de hechos sino cuando éstos no puedan ser puestos en evidencia por alguna experiencia conceptualmente posible, según el principio de indeterminación de Heisenberg.

Ahora bien: este principio muestra cómo la ciencia, para interpretar sus resultados, recurre una vez más al terreno de naturaleza filosófica, conjugándolos esta vez con concepciones de sabor idealístico, en las que el sujeto investigador sustituye a la realidad objetiva. Cuán disconforme sea esto con el método científico no habrá quien no lo vea con evidencia.

Puestos sobre falso camino, algunos han ido más lejos atribuyendo a las partículas del microcosmos una especie de "libre albedrío", y así han llegado a pensar haber puesto en crisis el principio de causalidad, al menos para el microcosmos. Pero este principio nada tiene que ver con el determinismo y el indeterminismo, puesto que es de naturaleza más general que la investigación experimental. Como es obvio para quien quiera que considere el problema en sus términos reales, menos aún puede ser atacado el principio de razón suficiente.

Bastaría un conocimiento más profundo y adecuado del pensamiento filosófico tomista para abrir una senda de verdad entre los excesos del determinismo mecanicista y del probabilismo indeterminista. La filosofía perenne, en efecto, admite la existencia de principios activos intrínsecos a la naturaleza de los cuerpos, cuyos elementos reaccionan, dentro de un mínimo intervalo, diversamente, según las mismas acciones externas, y cuyos efectos, por tanto, no se pueden determinar unívocamente. De aquí se desprende la imposibilidad de prever todos los efectos por medio sólo del conocimiento experimental de las condiciones externas. De otra parte, tales principios activos de naturaleza material tienen, sin embargo, un modo propio de obrar interno, exento de toda clase de libertad y, por tanto, de probabilidad, estando sujetos a un verdadero determinismo intrínseco.

3. Relaciones entre materia y energía

Existe finalmente un tercer problema sobre el que quisiéramos que se fijase vuestra atención, porque es también de gran interés: mira a las relaciones existentes entre materia y energía .

La observación de los hechos naturales muestra cómo la materia está sujeta a cambios de posición, de forma, de propiedades y cómo son mudables sus mismos modos de obrar, de presentarse, de hacerse sensibles y operantes; tales acciones y manifestaciones vienen provocadas por entidades físicas llamadas fuerzas, que tienen diferente origen: son, en efecto, debidas a cambios inerciales, gravitatorios, eléctricos, electromagnéticos, nucleares, etc.

En el complejo de estas actividades y cambios se manifiesta la existencia de una misteriosa magnitud cuantitativamente determinable por vía experimental, caracterizada, de un lado, por una grande variedad cualitativa en el modo de presentarse, y de otro, por una estabilidad cuantitativa en la conservación de su valor. Tal magnitud se llama energía, y puede ser cinética, potencial, elástica, térmica, química, electrostática, electromagnética, radiante, etc.

He aquí un ejemplo, por lo demás muy conocido, del maravilloso comportamiento de aquella energía.

Irradiada por el sol llega como luz, es decir, bajo forma de radiaciones electromagnéticas, sobre la tierra; de aquí es absorbida por el mar y se convierte en calor, haciendo pasar al agua del estado líquido al de vapor. Este, adquiriendo energía potencial, sube a la altura para pasar nuevamente al estado líquido y recogerse en recipientes; en éstos, cayendo a través de adecuadas conducciones, adquiere energía cinética. Esta forma de energía mecánica se convierte, pues, mediante las turbinas y el alternador, en energía eléctrica, y ésta, por último, vuelve a ser energía luminosa. Maravilloso ciclo, en el que una cierta cantidad no se pierde, sino que se transforma y nunca aparece como existente por sí, sino más bien apoyada siempre en algo material, porque se trata de una propiedad esencial y no de una sustancia.

Son, pues, tres las propiedades características de la energía: una persistencia cuantitativa, una multiforme variedad de aspectos, una absoluta dependencia de alguna sustancia material.

De los innumerables ejemplos aducidos por la naturaleza se habían deducido

dos principios fundamentales para la ciencia: el principio de la conservación de la materia y el principio de la conservación de la energía. Pero las investigaciones teóricas y experimentales de este siglo han obtenido resultados a primera vista desconcertantes. En muchas reacciones de carácter nuclear se encuentra, por ejemplo, que un núcleo de un átomo pesante puede dar origen a dos núcleos de átomos más ligeros: tales, sin embargo, que la suma de sus masas no es igual a la masa original. De donde se sigue que una cierta cantidad de masa se ha perdido.

Al mismo tiempo se ve aparecer en el proceso una cierta cantidad de energía que ni ha sido procurada por ninguna otra fuente, pero que está estrechamente ligada a la cantidad de masa desaparecida, según la conocida relación $E = Mc^2$. *Este hecho, como sabéis, es el fundamento de la energía nuclear, que representa una de las más grandes esperanzas de la humanidad en el campo del progreso técnico. La reciente conferencia de Ginebra para la utilización con fines pacíficos de la energía atómica ha puesto ante los ojos atónitos de la humanidad los resultados maravillosos obtenidos en varias naciones del mundo en el sector de la energía atómica, por sus aplicaciones en el campo industrial, biológico y médico. Una serena perspectiva de paz puede nacer de estos triunfos de la verdad hallada mediante el examen de la naturaleza, providencialmente predispuesta, si los corazones de los hombres se preocupan de poner como fundamento de sus esperanzas la fe en Dios creador y el amor entre todos los hermanos. Pero es otro el problema que intentamos ahora evidenciar.*

Algunos han creído poder afirmar que la materia se transforma en energía y viceversa y que, por tanto, materia y energía no son otra cosa que dos aspectos de la misma sustancia. Otros han dicho que todo el mundo no es otra cosa que energía más o menos materializada, y así han nacido varias interpretaciones de naturaleza filosófica de los hechos presentados por la ciencia.

Para evitar conclusiones que podrían tal vez conducir a error, es necesario tener siempre muy presente la afirmación científica: a la desaparición de una cierta porción de materia, considerada bajo el aspecto de sus propiedades inerciales y gravitatorias, sigue la manifestacinó de una muy precisa cantidad de energía ligada a aquella masa de la antedicha ecuación relativista ($E = Mc^2$). *Esto no autoriza todavía a decir que la materia se ha transformado en energía. En efecto, consideremos atentamente los dos fenómenos bajo el aspecto filosófico:*

Primera. No es esencialmente necesario para que en una entidad sea material el hecho de que posea propiedades de inercia y de gravitación; puede existir una clase de materia privada de tales características.

Segundo. La energía se presente como un "accidens" y no como una "substantia"; si así es no puede transforamrse en su soporte, es decir, en materia.

Se puede, pues, legítimamente concluir hoy que en la naturaleza se verifican fenómenos en los que una porción de materia pierde sus características de masa para cambiarse radicalmente en sus propiedades físicas, aun permaneciendo integralmente materia; sucede así que el nuevo estado adquirido escapa a aquellos métodos experimentales que habían servido para determinar el valor de la masa. En correspondencia a esta mutación, una cierta cantidad de energía se exterioriza y se hace manifiesta, dando origen a hechos observables y susceptibles de medición en la materia ponderable. De este modo puede decirse que los datos de la ciencia no sufren alteración y que las premisas filosóficas conservan su vigor.

* * *

He aquí, queridos hijos, cuanto hemos considerado oportuno deciros sobre temas de tan elevado interés concernientes a la filosofía y a las ciencias físicas. Vosotros comprendéis cuán ventajoso y necesario sea para un filósofo profundizar sus conocimientos del progreso científico. Sólo teniendo una clara conciencia de los resultados experimentales de las proposiciones matemáticas, de las construcciones teóricas, es posible aportar una valiosa contribución interpretativa por parte de la filosofía perenne. Todo camino del saber tiene sus propias e inconfundibles características y debe operar oportuna y distintamente de los otros, pero esto no significa que deban ignorarse recíprocamente. Sólo de una mutua comprensión y colaboración puede nacer el gran edifcio del humano saber que se armoniza con las luces superiores de la divina sabiduría.

(Versión española del original francés, de "Ecclesia", núm. 741: 24-IX-1955.)

El alma contemplativa de San Agustín

Con nueva presentación, más pulcra y elegante que la anterior, aparecida en 1927, sale ahora la segunda edición de la *Contemplation Augustinienne* (París, 1954), debida a un agustinólogo de mucha nombradía: el P. Fulberto Cayré, A. A. Con este libro se logra en parte lo que hace tantos años añoraba un historiador de la contemplación, el P. Honorato de Sta. María, C. D.:

"Como S. Agustín es reconocido por toda la Iglesia como el Doctor de la Gracia, puede también en cierto modo llamársele el Doctor de la caridad y de la contemplación, *le docteur de la charité et de la contemplation*. No sólo fué él un gran contemplativo, sino fijó igualmente los principios de las más sublimes comunicaciones de la vida interior, y trató de la contemplación en tantos lugares de sus obras, que si se reuniese en un cuerpo doctrinal todo lo que él escribió, se tendría perfecto tratado de teología mística" (1).

Me complazco en citar esta autoridad carmelitana, porque ya se sabe que el Carmen Descalzo es en la Iglesia católica un vergel de oración y contemplación y porque se trata de un autor versadísimo en la historia de la mística de Oriente y Occidente.

El P. Cayré ha cumplido en parte la laguna, dándonos los principios de la espiritualidad agustiniana, y mostrando que S. Agustín, no sólo es un maestro teórico ,sino un practicante de la vida contemplativa, dotado de carismas místicos. Así nos ha regalado un libro de meditación, selección y devoción, desarrollando un tema céntrico en el pensamiento del gran Doctor, porque a él confluye la más lucida escolta de las ideas agustiniana: la verdad, la sabiduría, la iluminación, la participación, la felicidad, la paz. Es un libro teórico y práctico a la vez, porque las normas del arte de la contemplación son válidas para siempre, y en ellas se descubre el mejor, S. Agustín, el de la vida interior y contemplativa, donde se halla el secreto de su fecundísimo apostolado en la Iglesia. La contemplación es la clave superior del alma agustiniana.

En S. Agustín se hace patente aquella psicología del amor-fuego, que había edifinido Dionisio Areopagita: *mobilis, acutus, cum claritate*. El amor es activo y en continuo movimiento: es penetrante y va derecho a las intimidades del amado, y se acompaña siempre de luz y claridad.

Sólo a la luz de esta psicología del amor-fuego puede comprenderse el alma de S. Agustín. El movimiento, la penetración, el afán de claridad y de luz hicieron de él un gran contemplativo.

Todas las fuerzas dialécticas de su espíritu iban movidas en él por un impulso de contemplación: *Quidquid laboras ad hoc laboras: ut videas*. Todo lo que trabajas tiene este fin: el ver. En este aspecto S. Agustín es clásicamente griego.

Apelaba a su propia experiencia, cuando escribía: "Así cada siervo útil del Señor,ñor, una vez ya lograda la purificación por el perdón de los pecados, ¿qué pensaba en su conversión, qué propósitos guardaba en su alma, qué amaba sino la doctrina de sabiduría?" (2).

(1) Honoré de Ste. Marie (1651-1729): *La tradition des Pères et des auteurs éclesiastiques sur la contemplation*. I, pág. 15, París, 1808. La obra comprende tres volúmenes.

(2) *Contra Faustum*, XXII, LII. PL. 42, 433.

Este ideal de la posesión de la *pulcherrima delectatio doctrinae* lució siempre a sus ojos con la misma viveza y resplandor y su más alta meta era la contemplación, libre ya del vértigo de la inquietud, con sus fiebres y pesadillas. La doctrina de la contemplación nos descubre la más cristalina hondura del alma de San Agustín y de otras almas, semejantes a la suya, "porque las generaciones que le han seguido—dice el autor del libro que comentamos—durante siglos han tomado casi exclusivamente de su obra el alimento espiritual para su inteligencia y su piedad" (3).

Las que en la liturgia reciben el nombre de *sublimiores animae*, almas más elevadas—llámense S. Gregorio Magno, S. Bernardo, Hugo de S. Víctor, S. Anselmo, S. Buenaventura o S. Francisco de Sales—, han agudizado sus ojos para ver lo que vió S. Agustín y según las normas de su óptica espiritual.

El autor de la *Contemplación agustiniana* ha tenido el acierto de unificar su exposición con un concepto complejísimo, cual es el de la *sabiduría*, acudiendo para ilustrarla a las mejores fuentes: las *Confesiones* y los libros *De Trinitate*. Muchas páginas de las *Confesiones* son la contemplación andando, y descubriendo las iluminaciones y experiencias santas del autor.

Y aunque difieren por su estilo, los libros acerca de la Trinidad contienen teología mística, basada en la estructura del alma, como imagen de Dios.

"En esta grande obra acerca de la Trinidad, S. Agustín ha desarrollado con más amplitud su doctrina sobre la sabiduría, como imagen de Dios" (4).

Esta sabiduri'a comprende tres elementos esenciales: el intelectual, el afectivo o caritativo y el sobrenatural.

En primer lugar, la sabiduría radica en la inteligencia, porque es contemplación de la verdad: *contemplatio veritatis pacificans totum hominem*, diría el Santo (5).

Es una sabiduría luminosa, *luminosa sapientia* (6) o una inteligencia hermosa, *speciosa intelligentia*, porque gusta y saborea a Dios en las manifestaciones de sus atributos y en la conformidad que el alma tiene con Él.

No se trata de una intuición de Dios en el sentido ontologista, ni la esencia divina entra por los ojos del alma, aunque S. Agustín admita su posibilidad y aun su existencia para casos rarísimos, como el de Moisés y S. Pablo. Es visión mediata, parcial y oscura, como recuerda el Santo frecuentemente citando a San Pablo: ahora vemos parcialmente y en enigma; entonces le veremos cara a cara.

Por eso la doctrina de la contemplación tiene un enlace tan grande con la iluminación, de la que es una aplicación y caso particular. Y se puede hablar justamente de un intelectualismo agustiniano, porque el conocimiento de la verdad tiene el primado en la dirección del espíritu, aunque se halla fuertemente influído por el amor.

Por otra parte, es una sabiduría fruitiva, donde la caridad tiene tanta parte. La contemplación es llamada compuesta de luz y calor. No sólo se ve la verdad, sino se goza de ella con una dulce posesión. San Agustín tenía mucha experiencia de estos castos abrazos de la sabiduría, de esta *aeterna dulcedo veritatis*: "El deleite que recibe el corazón humano de la luz de la verdad, de la afluencia de la sabiduría, este deleite del corazón humano, del corazón fiel, del corazón santo, no halla un placer que se le pueda comparar" (7).

Pero la fuente de esta luz y calor viene de arriba. El Espírit uSanto obra la transformación luminosa e incandescente en las almas que buscan sinceramente la verdad: "Vuestro Don nos inflama, nos lleva hacia arriba: nos enardecemos y subimos. Con vuestro fuego, con vuestro fuego santo nos inflamamos y elevamos, subiendo a la paz de Jerusalén" (8). Pero el Espíritu Santo obra juntamente con Cristo: *Sine Christo enim non docet aut illuminat quemquam* (9).

Las dos personas, que en la Trinidad divina se apropian los nombres de luz y fuego, operan estos cambios interiores en los justos, que pueden recibir su acción.

---

(3) *Contemplation augustinenne*, pág. 19.
(4) *O. c.*, pág. 102.
(5) *De sermone Domini in monte*, 1, 3, PL. 34, 1.234.
(6) *Contra Faustum*, XXII, LII, PL. 42, 433.
(7) *Serm.* 179, 6. PL. 38, 969.
(8) Conf. XIII, IX.
(9) *Contra serm. arianorum*, XXXII. PL. 42. 705.

Por eso la contemplación es una sabiduría altísima, una experiencia de sabor, que hinche el conocimiento de un contenido nuevo. No es ya la lejanía del objeto de la aprehensión discursiva y abstracta, ni la oscuridad de la fe que busca el entendimiento. Es una forma particular de acercarse a Dios y de tocarle. Porque la más alta forma del saber para los viadores humanos es el sabor de Dios, el gusto de sus misterios. Sobre ella la sabiduría de la comprensión bienaventurada. Por eso S. Agustín y los místicos hablan de ver, de oír, de tocar, de gustar, de sentir la fragancia de Dios. Es un realismo superior al de los conceptos abstractos, porque acerca más Dios al alba que le busca.

Realismo que es también una prueba de la existencia de carismas superiores, o de una experiencia de lo sobrenatural.

Así, el P. Cayré a la tesis negativa del P. Hendrikx opone la suya resueltamente afirmativa, repitiendo con el P. Lebretón:

"Nosotros seguiremos venerand oa S. Agustín como un gran místico: nosotros le admirademos por haber enlazado con las más altas especulaciones teológicas el saboreo íntimo de los misterios de Dios: su plegaria y las gracias místicas que recibió iluminan e inflaman toda su teología" (10).

En resumen, el libro cuya noticia damos a los lectores de AUGUSTINUS contiene una síntesis muy equilibrada y lúcida de la doctrina agustiniana acerca de la contemplación y de la espiritualidad de S. Agustín. Ella nos ayuda al leer con más provecho las *Confesiones* y a penetrar en el alma profunda de su autor.

V. C.

(10) *Recherches de science religieuse*, 1937, 483-6. Cit. por el P. Cayré, Obra citada, pág. 270.

BIBLIOGRAFIA

ARMAS, Gregorio (O. R. S. A.): *La moral de San Agustín*, Madrid (Difusora del Libro), 1955, 1.181 págs., 250 ptas.

En esta obra el P. Gregorio Armas ha sistematizado, de acuerdo con la distribución clásica, los textos agustinianos relacionados con los temas de la teología moral general y especial. Ha seleccionado los textos, ofreciendo la versión en las páginas pares de la obra. Son más de mil páginas de texto y en ellas cerca de mil quinientos temas resueltos o iluminados por San Agustín. Se trata, pues, como ha escrito el P. Félix García, de una obra verdaderamente monumental, plenamente lograda en su concepción y en su desarrollo.

En *La moral de San Agustín* que el P. Armas ha dado a la imprenta el lector no sólo aprende cómo debe obrar, sino que es arrebatado a obrar como debe. Hay una misteriosa fuerza en los textos elegidos, que, más que doctrina especulativa, parece luz de amor, sin detrimento de la tremenda concisión y rigor.

La moral de San Agustín vale por todos los tratados de Teología Moral en los que discurre el agua de la doctrina sin regar los surcos del alma, que queda desamparada para vivir las enseñanzas que se le dan. En *La moral de San Agustín* la moral es una metafísica del hombre a lo divino, una antropología integral, en la que el hombre se reconoce psicológicamente como es y se eleva a suplicar de Dios que le otorgue lo que todavía no es y no podría ser nunca sin la gracia.

Ha logrado el P. Armas el prodigio de seleccionar los textos de tal manera que ninguna cuestión importante queda sin ser iluminada por la palabra de San Agustín. Y es que en el libro del P. Armas se ordenan los grandes temas de la vida del hombre, los caminos de la inteligencia y de la voluntad, para saber qué es lo que Dios y la Iglesia dicen de ellos, para andarlos con sabiduría y amor, sin errar.

En resumen: *La moral de San Agustín* es la voz de un hombre milagroso, como fué San Agustín, remansada en textos sabiamente escogidos, diciéndonos con amor y sabiduría qué es lo que se debe hacer, pero dotando a las palabras de tal unción y gracia y seguridad de doctrina, que nos alienta y nos deleita; verdadera teología moral, o, como si dijéramos, moral teológica; es decir, moral según Dios, aprovechando para ser dignos de la doctrina y de la fe todos los conocimientos de la época y levantando en vuelo otras enseñanzas que deben a San Agustín el primer latido. Sin *La moral de San Agustín*, S. Agustín no estará del todo entendido. Con *La moral de San Agustín* se ha dado un gran paso y un magnífico ejemplo para que otros escritores redacten la dogmática de S. Agustín y su metafísica. Aunque sólo hombres tan conocedores y familiarizados con la obra agustiniana como lo es el P. Armas serán capaces de hacer con la Dogmática y con la Metafísica lo que éste ha sido capaz de hacer con la Moral.

El índice alfabético-analítico favorece la búsqueda de cuestiones determinadas. Una obra de la importancia de la presente podía haberse completado con un índice de lugares citados, tanto agustinianos como escriturísticos. Serviría además de testimonio del caudal inmenso utilizado por San Agustín y aprovechado por el seleccionador. Quizá sea útil tenerle presente en una deseable segunda edición.

A. MUÑOZ ALONSO.

SCIACCA, M. F.: *San Agustín*, Barcelona (Miracle), 1955, 495 págs. 150 ptas.

La obra de Sciacca sobre San Agustín es, a nuestro entender, la más esmeradamente pensada y escrita entre todas las suyas. Y resulta, en confrontación crítica, uno de los libros de conjunto mejor escritos, pensados, orientados y elaborados sobre S. Agustín. Sciacca simpatiza con S. Agustín en una sintonía intelectual y cordial, y este acercamiento se advierte no sólo en el tono, sino también en la letra. Por si fuera poco, Sciacca ha estudiado con predilección a uno de los filósofos italianos más cercanos en espíritu y letra a S. Agustín: Antonio Rosmini. La lectura y meditación sobre Antonio Rosmini terminó de abrirle las puertas por las que se penetra en las posibilidades concretas del espíritu agustiniano con respecto a la filosofía y a las exigencias tremendas del hombre moderno.

Sciacca estudia en este primer tomo de la obra, que es el único aparecido hasta ahora, la vida de S. Agustín y carácter general de sus escritos, el itinerario de la mente y el de la voluntad, relegando para el segundo tomo, en pren-

sa, el itinerario de la naturaleza y el estudio de Dios, de Cristo y de la Iglesia.

Sciacca adopta como guía segura para seguir los latidos y las andanzas mozas de S. Agustín el texto de las *Confesiones*, corroborando situaciones o pensamientos con los *Diálogos*. A Sciacca, buen conocedor de la obra agustiniana, le resulta fácil lo que para otro sería empresa punto menos que imposible: a saber: la prestación de lugares paralelos para ir fijando el alcance, el sentido o la fecha de una expresión. Porque en S. Agustín se da una compenetración entre pensamientos dispersos por todos sus libros, y sólo a la luz de una memoria fiel y de una simpatía intelectual cabe descubrir la vena soterraña que fecunda las frases. Es lo que acontece sobre todo en lo que respecta a los juicios que emite San Agustín sobre la filosofía platónica y plotínica. Sciacca reconstruye en su obra la evolución intelectual de San Agustín y llega a la conclusión de que se había convertido al cristianismo católico antes de la lectura de los "libros de los platónicos", y que el encuentro con los "platónicos" le sirvió para aclarar problemas de orden filosófico, confirmándole más en las verdades del cristianismo; que Agustín, convertido ya al cristianismo, interpreta a los "platónicos" en sentido cristiano; que después de la conversión, impulsado por la gracia y el ejemplo de otros, decide abrazar el ideal de la perfección cristiana. Y siquiera sea verdad que estas apreciaciones no son descubrimiento exclusivo de Sciacca, sin embargo, la reducción polémica y la prueba documental está en Sciacca aducida de manera sorprendente.

El mérito excepcional del libro de Sciacca radica, en esta primera parte, en la claridad y profundidades con que somete a examen todas las cuestiones o problemas levantados por la crítica, favorable o adversa, ora sobre la autenticidad, bien sobre el orden, disposición, cronología o sentido doctrinal histórico de los textos agustinianos, y muy en particular de las *Confesiones* y de los *Diálogos* de Casiciaco. La bibliografía es selectivamente exhaustiva.

Los dos itinerarios, el de la mente y el de la voluntad, despliegan la vida del espíritu. En el de la mente (págs. 147-390) Sciacca estudia en sendos capítulos la evidencia, la sensación, el error, la razón y entendimiento en la verdad, la memoria, la fe, el pensamiento como testimonio de Dios; en el de la voluntad se detiene estudiando la esencia del hombre. Sciacca hace preceder a las consideraciones sobre la vida del espíritu aquellas reflexiones que estima necesarias para captar el "sentido y espíritu" agustinianos en la indagación y en la búsqueda de la verdad.

Por la reciedumbre doctrinal y la seguridad y extensión de algunos temas tratados, la obra de Sciacca resulta modelo en el desarrollo de problemas agustinianos, como son los de la "enseñanza", la "sensación", la "memoria", etc.

En lo que respecta a la traducción, digamos que es, por lo general, correcta. Por lo demás, el estilo de Sciacca no es de los que permiten una versión cómoda, no por lo abstruso, sino por la fluidez. Las notas al final de cada capítulo no es, a nuestro juicio, acierto editorial. Habría sido mejor no seguir en esto a la edición italiana. La dignidad de la edición está acreditada por Miracle. El traductor ha sido el P. Ulpiano Alvarez Díaz, agustino. La obra es el volumen 9 de la "Biblioteca Filosófica" de la Editorial catalana.

A. LÓPEZ NAVARRO.

MUÑOZ-ALONSO, Adolfo: *El proceso intelectual de San Agustín*, Madrid (Editora Nacional), 1955 (Colec. "O Crece o Muere", núm. 81), 35 págs. 8 ptas.

El autor de este trabajo quiere conducirnos hasta el corazón mismo del pensamiento agustiniano: a la participación de la verdad por parte del alma. No sólo por la iluminación de las ideas, sino aun en sí misma, en su lúcida espiritualidad, el alma no es sino como *participación* de la Verdad Divina. De ahí que volviéndose sobre sí misma el alma encuentre en lo más profundo de sí esta Verdad, por participación de la cual ella es y vive. La verdad es descubierta por San Agustín por un proceso de interiorización en la propia alma, no por vía de inmanencia panteísta—a la manera neoplatónica o idealista—, sino descubriendo en lo más profundo y en las raíces mismas de la inmanencia a la trascendencia del Ser divino, por el cual el alma se aprehende a sí misma y se posesiona de las ideas o verdades eternas.

Desde este punto crucial del pensamiento agustiniano, Muñoz-Alonso hace

ver con fuerza cómo, tras fáciles y superficiales semejanzas de expresión, el pensamiento agustiniano es muy otro y hasta enteramente opuesto al de Descartes y al de la Filosofía moderna; pues mientras ésta busca la realidad última—divina y panteísta, en definitiva—en la propia inmanencia, el Obispo de Hipona centra su pensamiento en la trascendencia de Dios, la cual, por un proceso de interiorización—de superación del conocimiento sensible y del razonamiento—, por intuición en la inmanencia de la propia alma, se devela más allá de ésta como Verdad o Luz creadora y participadora, por la cual es y vive el propio espíritu humano.

Mérito del autor es haber señalado esta tesis central agustiniana—bien que hubieran sido necesarios algunos esclarecimientos y precisiones en tema tan arduo—, no con el frío análisis textual, o con el rigor del razonamiento demostrativo, sino con el pensamiento dúctil y vivo, en el que es más lo que se sugiere que lo que se expresa, en una actitud de verdadera compenetración y *simpatía* con el de S. Agustín—en la prosa flúida, tan característica de Muñoz-Alonso.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI (en "Sapientia").

O'MEARA, John J.: *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, Londres (Longmans, Green and Co.), 1954, XVI-215 páginas, 21/— net.

Podemos afirmar con toda razón que nos encontramos ante un libro verdaderamente interesante. Prueba de ello es que aún no hace un año que se ha publicado en inglés y ya lo está traduciendo Marrou al francés, y sabemos que se proyecta también en España la edición en nuestra lengua.

No es sencillamente una biografía del Santo hasta su conversión, del tipo más o menos piadoso o ejemplar a que estamos acostumbrados. El autor se ha propuesto estudiar y analizar cuidadosamente la primera etapa de la vida de Agustín, colocándose en una posición de crítico agudo e imparcial. Ha sometido a un profundo examen—bisturí en mano—los años de la vida de Agustín hasta su conversión. Como fruto de sus certeras observaciones nos ofrece en este libro una pintura, no diremos nueva, pero sí clara y atrayente de la evolución intelectual y moral de Agustín hasta el año 387.

O'Meara se ha dado cuenta del fallo que ordinariamente ocurre en los autores ingleses al estudiar a San Agustín, y se ha apartado de ese ángulo parcial de enfoque. Como nota él mismo en el prólogo, el presente libro no trata de interpretar al joven de Tagasta en los términos de una teoría psicológica. Con dificultad podríamos comprender a S. Agustín si no comprendiéramos todos los aspectos de su juventud. El libro nos presenta la figura de un hombre sensual y al mismo tiempo espiritual, atraído por las cosas mundadas y entregado al mismo tiempo a una intensa vida intelectual, rendido en ocasiones al amor y a la amistad, y resistiendo, a veces, a su influencia.

Después de muchos años empleados en discusiones sobre la sinceridad de las *Confesiones* y la historicidad de los *Diálogos de Casiciaco*, el Prof. O'Meara ha creído en la oportunidad de un nuevo estudio sobre la evolución intelectual de San Agustín. En verdad hemos olvidado un poco, o al menos hemos descuidado algo, la trayectoria seguida por S. Agustín al través de sus más variadas etapas hasta llegar a la meta final de su conversión al Cristianismo.

En la nota introductoria se ocupa de las *Confesiones*. Estudia los varios significados de la palabra, la historicidad y cronología, llegando a la conclusión de que las *Confesiones* no son ni una autobiografía, ni siquiera una autobiografía parcial. Son la práctica de la vida de Agustín y la confesión de la fe en Dios como prueba e ilustración de su teoría del hombre (pág. 18).

En los primeros capítulos se ocupa del lugar de nacimiento de Agustín, con preciosas observaciones sobre el Africa romana, cristiana y maniquea (págs. 20-32), de su primera instrucción, de los años de adolescente (caps. 2 y 3). Trata en dos capítulos del Maniqueísmo, de sus características en el Africa del Norte, y de Agustín como maniqueo. Después de estudiar las actividades de Agustín como profesor en Cartago y en Milán (págs. 92-115) dedica un capítulo al estudio de la influencia de San Ambrosio en la conversión de Agustín.

Para nosotros, este capítulo VIII, titulado "Ambrosio y la ambición", es el

capítulo central de la obra. En realidad, es uno de los problemas más delicados en la vida de Agustín y uno de los que más polémicas han levantado. Reciente es la obra de Courcelle, que intenta dar nuevas interpretaciones a la conversión de S. Agustín, si bien se mantiene en lo que pudiéramos llamar ortodoxia agustiniana.

Courcelle, en efecto, ha acentuado la importancia del neoplatonismo en la vida de S. Ambrosio, y en consecuencia, en la del convertido de Milán. O'Meara se plantea valientemente la cuestión del neoplatonismo y analiza agudamente la tesis de Courcelle, exponiendo los puntos flacos de la misma. Conocido es, por otra parte, la polémica que ha suscitado el estudio de Courcelle entre los agustinólogos modernos.

El problema del neoplatonismo en S. Agustín es uno de los que más acaloradas disputas provocó en el Congreso Agustiniano Internacional de París, donde O'Meara dió pruebas de un espíritu sagaz y tranquilo al mismo tiempo. En la obra que reseñamos se ocupa en dos capítulos (págs. 131-155) del papel que jugaron en la vida de San Agustín los neoplatónicos. Al través de los capítulos IX y X nos ofrece un estudio completo sobre el particular, con el análisis claro e imparcial de los impugnadores de la sinceridad del autor de las *Confesiones*.

Después de sendos capítulos, dedicados al estudio de la *Sumisión del entendimiento y de la voluntad*, se ocupa, en el epílogo, de los sucesos inmediatos a la conversión. Brevemente trata de la historicidad de los *Diálogos de Casiciaco*, tema de que ya se había ocupado anteriormente (Cfr. O'Meara, J.: *The Historicity of the Early Dialogues of St. Augustine*, en *Vigiliae Christianae*, V (1951), páginas 150-178). Sin duda alguna es éste el único punto en que no estamos conformes con el autor. Si bien admitimos que S. Agustín pudo inspirarse en otros diálogos para dar forma a las discusiones de Casiciaco, nos parece demasiado fuerte la afirmación: "The Dialogues of Cassiciacum are work of fiction and must be treated with appropriate reserve" (pág. 193. Cfr. *art. cit.*, *Vig. Christ.*, página 178).

Pese a este pequeño reparo, la obra de O'Meara merece la máxima atención en el campo de la agustinología moderna. Sin duda alguna, *The Young Agustine* señala un considerable avance en el estudio y conocimiento de la evolución intelectual de San Agustín. El sabio Prof. de Dublín, que ha dado Conferencias en América, Canadá, Inglaterra, Holanda y Francia, ha sabido ofrecernos en su obra todos los resultados de las investigaciones modernas, analizados cuidadosamente frente al más exacto sentido de las palabras del autor de las *Confesiones*. Estamos sencillamente de enhorabuena ante el completo estudio de O'Meara.

FR. JOSÉ OROZ.

RONDET, H.; MOREL, Ch.; JOURJON, M., y LEBRETON, J.: *Saint Augustin parmi nous*, París (Ed. Xavier Mappus), 1954, 309 págs.

De los cuatro autores que se han encargado de la edición del libro que reseñamos tres nos son muy bien conocidos en el campo de la agustinología moderna y el cuarto se nos presenta como una joven esperanza. Rondet, Morel y Lebreton pertenecen al centro de cultura agustiniana, que es la Facultad de Teología de Fourvière, de la Compañía de Jesús, y Jourjon es profesor de la Facultad Teológica de Lyón. Creemos que esto es suficiente para comprender el valor del libro que nos ocupa.

Si bien S. Agustín ha estado siempre presente en la cultura de Occidente, parece como si nos hubiéramos alejado un poco de su persona. Todos los actos culturales que han tenido lugar durante el Año-Centenario de su Nacimiento, y en especial el Congreso Internacional Agustiniano de París, han probado una vez más el lugar excepcional que la figura del "Doctor de los Doctores" ha tenido a través de los siglos y el sitial de honor que ocupa entre nosotros.

Saint Augustin parmi nous nos ofrece en seis magníficos estudios una prueba profunda de que en pleno siglo XX la obra del Doctor Africano está viva, vivida y viviente entre nosotros. Como nos dice el P. Rondet en el primer capítulo, nosotros todavía vivimos de Platón, de Kant, de Hegel, si bien secretamente preferimos un Francisco de Asís o una Teresita del Niño Jesús. Santo Tomás mismo, océano de inteligencia y abismo de sencillez, se nos antoja muy lejano...

San Agustín está cerca de nosotros. Han pasado quince siglos y todavía vive entre nosotros por su genio, por su santidad, por su sencillez de niño (pág. 40).

El P. Morel estudia la vida de oración de San Agustín al través de sus cartas. Toda su correspondencia epistolar, aun dentro de la discreción de sus confidencias, ofrece datos interesantes sobre su vida de oración. En realidad, las cartas de S. Agustín son una prueba manifiesta de que una oración humilde y suplicante, hecha más insistente por los continuos cuidados de sus tareas ordinarias, ha penetrado profundamente su vida de sacerdote y de obispo.

De nuevo el P. Rondet estudia un tema muy sugestivo: "Las riquezas y la pobreza en la predicación de San Agustín". Sabida es la preocupación constante de San Agustín por la limosna. Sus sermones sobre la caridad conservan aún hoy día un vigor y una frescura verdaderamente admirables. El autor analiza en 20 páginas, muy densas de contenido doctrinal, los bienes de la pobreza a través de las cálidas palabras del Obispo de Hipona, muerto en la más completa pobreza y despojado de los bienes que se cuentan y se palpan con las manos.

Maurice Jourjon ofrece en una hermosísima síntesis las relaciones entre el obispo y el pueblo de Dios. Sin duda que la preocupación constante de S. Agustín era el pueblo de Dios, los clérigos, los judíos, incluso, y los paganos. Pero el autor no se ha ocupado de la parte práctica de tales relaciones. Ha preferido seguir en los escritos del Santo esta preocupación constante del obispo frente a sus fieles. De su estudio deduce que "L'évêque Augustin est parmi nous comme un frére aîne, incomparable, et que nous aimons d'amour" (pág. 178).

En el cap. 5, el P. Rondet se plantea el problema "La liberté et la grace dans la théologie augustinienne". En realidad es una de las cuestiones primordiales y más apasionantes en el estudio de S. Agustín. El autor no ha intentado agotar la materia; se ha contentado con esbozar en sus rasgos generales la doctrina de S. Agustín frente a la de su adversario Pelagio. La teología medieval, con sus distinciones clásicas hoy día, hará progresar el Agustinismo. Pero en realidad, siempre que la teología de la gracia pretenda avanzar y fundamentarse más a fondo, tendrá que hacerlo en el gran Doctor Africano, aunque deba, a veces, corregir su pensamiento.

El P. Lebreton da remate al libro con un estudio sobre "Saint Augustin dans l'Afrique envahie". Al través de los escritos de S. Agustín el autor nos ofrece una preciosa síntesis acerca de las ideas agustinianas sobre el Cristianismo y la Invasión de los bárbaros. El problema para el Obispo de Hipona era muy delicado. Los paganos, más o menos fuertes en sus días, achacaban al Evangelio todas las calamidades de Roma. Pero Agustín no duda en establecer las nuevas tesis de la *Ciudad de Dios*. Y él, inmóvil en su reducto de Cartago, ofrece a sus contemporáneos el ejemplo vivo de la conducta de un obispo ante las invasiones. "Al morir en el asedio de Hipona—termina el autor—, parecía apagarse la gran lumbrera de la Iglesia. Pero es entonces, más que nunca, cuando su luz se proyectaba por el mundo. Sus resplandores no se apagarán jamás" (pág. 258).

Pese a la heterogeneidad de los temas que componen el libro, siempre vemos en todos ellos un denominador común, que es la actual vigencia del pensamiento agustiniano entre los pensadores y los pastores de hoy. Si un día Max Scheler lanzó el *Zurück zum Augustinus* como un ansia y una necesidad, hoy el Padre Rondet ha podido plasmar la realidad de ese retorno en el libro *Saint Augustin parmi nous*.

FR. JOSÉ OROZ.

BATTENHOUSE, Roy W.: *A Companion to the Study of St. Augustine*. New York (Oxford University Press), 1955, XIV-426 págs.

De entre la numerosa bibliografía aparecida en todos los sectores con motivo del XVI Centenario del nacimiento de San Agustín, hay que destacar la obra presente. Los autores de los diferentes artículos que componen el libro y el punto de vista de su apreciación la hacen una obra singular, singular en su mérito y en la interpretación del pensamiento de San Agustín.

La presencia de San Agustín en el pensamiento contemporáneo inspiró en los años 1945-47 una serie de conferencias y lecturas sobre la obra del Obispo de Hipona en el seno de una sociedad protestante, denominada *The Duodecim*. Estos teólogos protestantes, profesores de diversas Universidades y Seminarios ame-

ricanos y británicos han ofrecido el tributo de su admiración a San Agustín, contribuyendo con ello al monumento que se alza a la relevante personalidad del Santo y ofreciendo al mismo tiempo una guía para el estudio de su obra.

El libro que reseñamos está dividido en tres partes muy bien delimitadas. Los tres primeros capítulos, que son como una introducción, sirven principalmente de información, simples sugestiones o sugerencias del valor y de las riquezas de San Agustín. Van dedicados especialmente a los que desean iniciarse en el conocimiento y en el estudio de la vida agustiniana.

La segunda parte, con sus siete capítulos emprende una labor más amplia, una exposición sistemática del contenido de las obras maestras agustinianas, con una apreciación crítica en muchos puntos de capital importancia. Se dirige al estudioso de la historia de las ideas del Santo de Hipona.

La tercera parte se enfrenta con problemas más profundos y delicados. El editor la ha titulado "Especiales aspectos del pensamiento agustiniano". Abarca cinco verdaderos ensayos, donde el carácter dominante es la valoración y la interpretación doctrinal. El enjuiciamiento de diversos pasajes de las obras de San Agustín, desde un punto de vista distinto del Catolicismo, confiere un interés especial a esta parte. Ciertamente hay apreciaciones que chocan a un pensador católico y a un conocedor profundo de las doctrinas agustinianas. Pero, de todos modos, creemos que esta parte es la más importante del libro, y su conocimiento no dudamos ha de interesar al especialista de San Agustín, sobre todo para poder pulsar la interpretación de ciertos pasajes agustinianos por la mentalidad protestante.

Al través de todas las páginas de la obra de que nos ocupamos late un tema central que no es otro que la vitalidad y la perennidad del pensamiento agustiniano. Tal vez un lector cualquiera, católico o protestante, podrá no estar de acuerdo con los autores de la obra al enjuiciar algunos puntos concretos; por ejemplo, la tan traída y llevada—siempre discutida y discutible—cuestión sobre la influencia del neoplatonismo de San Agustín. Todos reconocemos la influencia de dicha doctrina filosófica en el Santo, pero no todos la extendemos en los mismos límites.

La obra es una prueba de que San Agustín es todavía—después de XVI siglos que nos separan o nos unen con él—capaz de interesar a un hombre de pleno siglo XX, cuya problemática sigue siendo idéntica a la de los hombres del siglo de San Agustín. Incluso a hombres alejados del Catolicismo y que, precisamente, buscan en sus obras el apoyo y el sostén de sus propias doctrinas.

La doctrina de las dos partes primeras, en general, se mantiene con reparos de poca importancia dentro de la ortodoxia católica. No ocurre lo mismo con la última parte, en la que se tocan temas un poco delicados. Algunos aspectos, francamente en desacuerdo con la doctrina católica, serán examinados a la luz de las obras agustinianas en próximos artículos, ya que la importancia del tema y la serenidad de la obra comentada lo requiere.

Fr. José Oroz.

MARROU, Henri: *Saint Augustin et l'augustinisme*. París (Éditions du Seuil), 1955, 192 páginas.

El gran agustinólogo francés Marrou nos ofrece un nuevo libro sobre el Santo de Hipona. La firma solamente avala la importancia y las cualidades de la presente obra, profusamente adornada con ilustraciones de frescos, pinturas, miniaturas y fotografías relacionadas con San Agustín, su obra y su época.

La obra se divide en tres partes: San Agustín, Textos, El agustinismo. A grandes rasgos, maravillosamente trazados, la mano del maestro pinta a San Agustín en su vida, en su obra y en su "humanidad". No sabemos qué admirar más, si la fidelidad del retrato o la habilidad del pintor. Destaquemos ambas cualidades, puesto que las dos se funden en el profundo conocimiento que el autor posee de San Agustín.

En la segunda parte se nos presentan más de cincuenta páginas de textos agustinianos. Es una preciosa antología de los más variados textos, cuidadosa y mimosamente escogida del inmenso jardín agustiniano. Abarca los problemas más variados de la temática agustiniana, en cuyo fondo late siempre el Cris-

tianismo, y sólo el Cristianismo, que anima y vivifica con la savia de la Escritura todos los pensamientos del Obispo de Hipona.

En las treinta páginas siguientes de la tercera parte estudia el agustinismo al través de las diferentes épocas. Podríamos afirmar, una vez más, que no son los XVI siglos los que nos separan y alejan de San Agustín. Antes, por el contrario, nos unen íntimamente con él, ya que este largo período está profundamente penetrado de agustinismo, de la persona de San Agustín, de su gloria, de su influencia e incluso de los debates que ha suscitado en todo tiempo la interpretación de los matices más delicados de su pensamiento. El autor nos ofrece una visión rápida y completa del influjo que en estos XVI siglos ha ejercido el pensamiento agustiniano en todos los órdenes de la vida.

Termina la obra con una breve y selecta orientación bibliográfica, indispensable para poseer un conocimiento exacto de la figura del Santo, en todos sus aspectos.

Este nuevo libro de Marrou, con la colaboración de A.-M. La Bonnardière, produce en el lector una dulce sensación de actualidad. Sus páginas, adornadas con hermosísimas viñetas y miniaturas, se leen con la misma fruición con que se "devora" una novela o un libro de aventuras. Y es que ha sabido condensar magistralmente la figura señera de Agustín en pocas páginas, de estilo ameno y lectura fácil y agradable, que avalan en cada momento selectas notas bibliográficas, tan del gusto y costumbre de los escritores franceses.

Fr. José Oroz.

GRABOWSKI, Stanislaus J.: *The All-Present God, A study in St. Augustine.* St. Louis, Misouri, U. S. A. (Herder), 1954, XII-327 páginas.

Está fuera de duda que la figura de San Agustín se alza en la era de la patrística como un baluarte inexpugnable, cuya sombra se proyecta sobre todos los que vienen tras él. Pero la influencia de San Agustín no se ejerce tan sólo en la patrística, se extiende de igual manera en los períodos pre-escolástico y escolástico. Más aún, el sistema teológico que ahora poseemos depende grandemente de San Agustín, aunque enriquecido con las doctrinas de los Padres y de la Escolástica. La consideración de estos hechos innnegables ha inducido al Dr. Grabowski a emprender un estudio completo sobre la ubicuidad de Dios al través de las luces proyectadas por San Agustín.

Es cierto que la omnipotencia de Dios es explícitamente afirmada en muchísimos pasajes de la Sagrada Escritura, y no es menos cierto que en los escritos de los primeros Padres podemos ver esta misma doctrina. Pero no cabe duda que ninguno alude a ella con mayor frecuencia, o la explica más asequiblemente, o siente tanto su importancia en la vida religiosa como el Obispo de Hipona. Por estas razones y por la importancia suma que la doctrina de la omnipresencia de Dios tiene para determinar las relaciones existentes entre Dios y el Universo, creemos un gran acierto la elección del tema del Prof. Grabowski.

El autor ha completado su estudio en doce capítulos, que podríamos dividir en dos partes, más o menos determinadas. En los siete primeros capítulos se preparan los fundamentos y se exponen las razones de las que van a surgir los temas de los cinco últimos, que analizan la teoría agustiniana sobre la presencia divina en relación con otros puntos básicos.

En la que hemos llamado nosotros primera parte estudia las fuentes del pensamiento agustiniano sobre el particular: 1. La autoridad de la tradición, el testimonio de las Escrituras y el uso de la razón; 2. La doctrina de la presencia de Dios, según se encuentra en la Sagrada Escritura y según es desarrollada y analizada por los Santos Padres anteriores a San Agustín, y al través de las disquisiciones filosóficas; 3. El proceso de formación y evolución del concepto de la presencia de Dios, al través de la obra agustiniana; 4. Las tres grandes categorías de los seres, y, consiguientemente, los tres modos de presencia de los mismos, según la filosofía; 5. La naturaleza de la presencia divina, según San Agustín y en relación con los Neoplatónicos; 6 y 7. La presencia dinámica y estática, empleando una terminología moderna. Para la teología moderna, como para la escolástica y para el mismo San Agustín, el poder y operaciones divinas actúan de la misma manera en el crear, conservar y gobernar del mundo. Pero

hay una clara distinción, que pone de relieve el autor. La Escolástica y la Teología del siglo XIII establecían una clara distinción entre la esencia divina y su poder, entre la naturaleza divina y su actividad, distinción que aplicaban a la presencia de la sustancia divina y a la presencia de las operaciones divinas. Sin embargo, en la teología patrística y en San Agustín se nota una tendencia a identificar la presencia con el poder divino. De ahí que el autor admita en la Escolástica el concepto de presencia estática, y en San Agustín el de presencia dinámica, conceptos que, por otra parte, se expresan íntimamente ligados en la filosofía y en la teología moderna.

En la que pudiera considerarse como segunda parte—advertimos que la distinción es nuestra—se tratan temas muy importantes. Pero estos temas, a nuestro modo de entender, no son esenciales, si bien están en plena conformación con el tema central de la presencia de Dios. Analiza, por ejemplo, el problema del dualismo o del monismo en la filosofía agustiniana, exponiendo claramente las diversas opiniones. Concluye lógicamente que San Agustín no podía por menos de ser opuesto al monismo materialístico que identifica a Dios con el mundo, como al dualismo maniqueo de los dos principios con sus diversas manifestaciones (c. 8). Estudia a continuación el problema sobre el panteísmo de San Agustín, poniendo de relieve la actitud del Santo frente a los panteístas de su tiempo en su obra *De Civitate Dei*, VIII, 30 (c. 9). En el c. 10 expone de un modo conciso pero completo al mismo tiempo las influencias filosóficas y doctrinales en las obras de San Agustín: Estoicismo, Pre-Socráticos, Maniqueísmo, Neoplatonismo. En el c. 11 trata del problema "Teología y Filosofía agustiniana". Llega a la conclusión: San Agustín no se ha preocupado de distinguir entre lo que conocemos de Dios por la razón y lo que nos enseña la revelación, sino que lo estudia *per modum unius*. De todos modos, la filosofía agustiniana, puesta al servicio de la revelación y de la fe, engendra aquella ciencia o conocimiento que es la Teología (*De Trinitate*, XIV, 1, 3).

Esta postura agustiniana no sólo ha permitido que Santo Tomás exigiera en la *Summa Theologica* un carácter y cualidades científicas para la Teología, sino que ha proporcionado a los escolásticos uno de sus principales apoyos para fundamentar su principio "Philosophia ancilla Theologiae", y para analizar las relaciones existentes entre la teología y la fe. Termina el libro con un estudio sobre la presencia de Dios y la vida. Con todo derecho San Agustín se nos manifiesta al través de su voluminosa obra como un método práctico. Más aún, ha sido llamado por un místico moderno "el príncipe de los místicos", ya que ha sabido unir en sí mismo los dos elementos de la experiencia mística: la visión intelectual que penetra en las cosas divinas y el amor de Dios.

El Dr. Grabowski se nos manifiesta en este estudio estupendo como un gran conocedor de San Agustín. Los años que estudió en las Universidades europeas: Innsbruck y Gregoriana, le han proporcionado un inmenso caudal de conocimientos que ha sabido aprovechar magistralmente para su estudio completo sobre la presencia de Dios. Además ha puesto a contribución de la obra de que nos ocupamos sus largas vigilias y su perfecto conocimiento del Obispo de Hipona, de que ya había dado pruebas en sus numerosos artículos publicados en varias revistas americanas.

La primera parte de la obra es sencillamente magistral. La doctrina que expone va corroborada con abundantes citas bibliográficas de autores modernos y antiguos. Creemos que ha conseguido plenamente la finalidad que se proponía el autor al comienzo del libro, y que no era otra que investigar el pensamiento de San Agustín, en primer lugar desde sus propias obras y luego desde otras obras que han influenciado en él, sobre la presencia de Dios.

En la segunda parte se tratan temas concretos y de interés para comprender por completo la doctrina agustiniana en sus varios aspectos. La empresa llevada a cabo por Grabowski exigía, como él mismo indica en el prólogo, un conocimiento escriturístico, teológico y filosófico, de que da sobradas muestras al través de las páginas de su obra. Mención especial merece el problema del Ontologismo, que el autor analiza brevemente en relación con la doctrina agustiniana, según la opinión de E. Gilson, C. Boyer y M. Grabmann.

Las notas al pie de las páginas son abundantísimas, al igual que las referencias a las obras del Santo. Tal aparato bibliográfico exige un conocimiento no común de la bibliografía de los Santos Padres y de San Agustín en particular.

Es una bibliografía puesta al día. La única falta que notamos en este sentido es un índice bibliográfico, puesto al principio o al fin de la obra.

Trabajos de esta clase son los más a propósito para llegar a un conocimiento pleno y perfecto de San Agustín, ya que analiza los autores anteriores y la influencia en la doctrina posterior del pensamiento agustiniano. En efecto, Agustín, como muestra el autor, ha tomado de la Escritura y de los Santos Padres un cuerpo de doctrina que ha sabido vaciar en moldes nuevos para comunicarla después a la Escolástica y aún a la misma filosofía y teología modernas. Siempre será verdad que la figura de San Agustín se alza como cabeza de puente—permítasenos la terminología—para llegar al pensamiento contemporáneo.

Un índice de nombres y de materias da remate a la obra, que no podemos por menos de alabar y de recomendar al que verdaderamente quiera llegar a un conocimiento profundo de la doctrina agustiniana sobre la presencia de Dios.

FR. JOSÉ OROZ.

CAPÁNAGA, P. Vittorino, O. R. S. A.: *S. Agostino* (traducción del P. Francesco Recupero), Roma (S. E. I.), 1955, 220 páginas.

El P. Capánaga es bien conocido entre el público español. Sus obras sobre San Agustín y sobre temas de convertidos modernos se han divulgado rápidamente. Algunas, como *La Eucaristía en la Historia de las Conversiones*, han alcanzado varias ediciones.

El año 1951 la Editorial Labor publicó en su colección "Clásicos Labor" un tomo de 360 páginas dedicado a San Agustín. Esta obra es la que ha sido traducida al italiano por el P. Recupero, traductor asimismo de *La Virgen en la Historia de las Conversiones*, cuya segunda edición en italiano acaba de aparecer.

La edición italiana sigue, en general, todas las características de la obra española. Dentro de un formato mayor, ha podido contener en menos páginas la edición española. Como era natural, ha suprimido el capítulo XIII, titulado *San Agustín y la cultura española*. No analizamos el contenido del libro, por ser ya muy conocida en España la edición de Labor.

La Società Editrice Internazionale lo ha incorporado en una de sus famosas colecciones, titulada Studi Superiori, donde se estudian temas tan atrayentes como estos: *L'Insegnamento di S. Paolo, Trimphalia, Il Disegno divino nella Storia, L'Immortalità dell'anima in Aristotele*, etc. Ha sido, sin duda, un gran acierto comprender la figura de San Agustín en dicha colección.

No tenemos nada que decir acerca de la traducción, que, como todas las del padre Recupero, es perfecta. Tan sólo hemos notado una falta, y es: la traducción al italiano de títulos de obras editadas en España. Creemos que debe conservarse el título en el original de la obra.

O. R.

CAPÁNAGA, P. Victorino, O. R. S. A.: *San Agustín*, Madrid-Buenos Aires (Studium), 1954, 210 páginas: 35 ptas.

Es una semblanza biográfica del Santo de Hipona. Pero una semblanza escrita con el fervor, la claridad, la penetración a que nos tiene acostumbrados el P. Victorino Capánaga cuando escribe sobre San Agustín, sobre la Virgen, sobre los temas que le son muy queridos.

Hay libros de los que sólo copiando páginas enteras cabe una reseña fiel y orientadora. Y algo semejante ocurre con este *San Agustín*, del P. Capánaga. Sobrio de notas, con una bibliografía selectiva, trayendo a los puntos de la pluma los relieves poéticos y artículos más finos, San Agustín aparece en los XXXV capítulos, como lo que verdaderamente es, como el "Doctor amabilis".

Como no es cosa de reseñar el libro, sino invitar a la lectura, digamos que hay capítulos tratados con originalidad de intención moderna. Son los postreros principalmente en que se habla de San Agustín y de los maniqueos, pelagianos, donatistas, etc., etc., de nuestro tiempo.

San Agustín no es historia. No lo será nunca. Es la historia la que debe a San

Agustín su sentido y su alcance teológico y filosófico. La historia, como el alma, tiene su paraíso en la gracia y en la fidelidad, y el P. Capánaga nos muestra al través del itinerario vital y espiritual del Santo la senda de ejemplaridad.

El libro tiene otro mérito singular: el de recoger con una sencillez encantadora los testimonios "agustinianos" de teólogos, literatos, filósofos, enhebrándoles en la narración, como naciéndole en el fluir del estilo. Sin ser una obra de *especialización filosófica*, sólo con obras como ésta, se puede entrar dignamente en el santuario de la filosofía de San Agustín, sin que las ideas, que en el Santo fueron llamas, se cerebralicen en nosotros resecas.

A. LÓPEZ NAVARRO.

PIO XII: *Discorso di S. S. al X Congresso Internazionale di scienze storiche*, 7 Sept. 1955 (Testo originale francese e traduzione italiana). Roma, 1955, 46 páginas.

Aunque suponemos que es conocido este discurso de Pío XII al X Congreso de Ciencias Históricas, no será una demasía archivar en AVGVSTINVS dos ideas agustinianas fundamentales, que ha recordado el Maestro universal de la Iglesia. Ellas nos ayudan a interpretar la *Ciudad de Dios*, o la visión agustiniana de la Historia. La primera se refiere a "lo absoluto" de la Historia, que es la voluntad salvífica de Dios. "La Iglesia católica sabe que todos los acontecimientos se desarrollan según la voluntad o la permisión de la Divina Providencia y que Dios consigue en la Historia sus fines. Como lo ha dicho el gran San Agustín con una concisión enteramente clásica, lo que Dios se propone, *hoc fit, hoc agitur: etsi paulatim peragitur, indesinenter agitur.* (*In. ps.*, 109, 9, PL 37, 1.452.) Dios es verdaderamente el Señor de la Historia."

Así queda totalmente eliminada una visión maniquea de la Historia. Uno sólo es el Señor de la Historia, no dos, como querían los maniqueos, al admitir dos principios antagónicos y absolutos. Esta soberanía única coloca en su verdadero puesto el mal, o al adversario, que es el diablo y sus seguidores.

La segunda enseñanza excluye una interpretación protestante y jansenista de la Historia, es decir, la que admite una corrupción sustancial del hombre.

"La Iglesia reconoce con agrado las realidades buenas y grandes: aun las que existían antes de ella, o las que están fuera de sus dominios. San Agustín, en quien se apoyan los opositores, interpretando mal su *Ciudad de Dios*, aunque no oculta su pesimismo, es absolutamente claro. Al tribuno y notario imperial Flavio Marcelino, a quien dedicó esta grande obra, él escribe: *Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione, virtutes, ut intelligeretur, hac addita, fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas.* (*Epist.*, 138, 17, PL 33, 533.)

San Agustín traduce con estas palabras la opinión constante de la Iglesia. Conviene insistir sobre estos aspectos, que Pío XII nos ha recordado tan oportunamente, para evitar falsas interpretaciones de la *Ciudad de Dios*.

VÍCTOR MASINO.

RAMIS ALONSO, Miguel: *Ser y Existir*, Murcia (Aula), 1955 (Colección "Aula de Ideas"), núm. 9, 242 págs.: 40 ptas.

Con el título *Ser y Existir*, Miguel Ramis Alonso nos ofrece, en LXX breves y sugerentes capítulos, un estudio de la actitud humana y del sentido que esta actitud va tomando en la vida cotidiana del hombre y en sus meditaciones más urgentes. Ramis Alonso, ya conocido por sus libros sobre Ortega y sobre Unamuno, ha emprendido en esta obra sobre "ser y existir" la ruta que señaló en otras ocasiones. Se trata de una ambición formativa de claro aliento, desde una dimensión cristiana, sacerdotal y conducida con espíritu moderno.

Toda la obra parece como si tuviera un solo propósito: sugerir al lector la importancia que tiene la meditación, sobre todo cuando se adopta la resolución de ser escritor o de imponer ideas o apuntes a los demás. En este aspecto, el li-

bro de Ramis Alonso puede servir de buen ejemplo doctrinal y literario. En las páginas del libro, cuyo resumen resulta imposible hacer aquí, dado el carácter de los setenta capítulos, se advierte una cultura bien asimilada de los clásicos y al mismo tiempo una modernidad. Los más modernos pensadores están presentes en las citas y en las alusiones continuas.

El estilo es de una gran sencillez, no exenta de profundidad. El tono de aforismo que emplea con frecuencia da un carácter todavía más sugestivo a las páginas, que se convierten así en una especie de breviario de la conducta humana, en el aspecto intelectual y en el ético. El proceder por antítesis revela una admiración por la frase incisiva y eficiente, directa. Aunque no lo señale el autor, sin embargo es clara la huella de Baltasar Gracián. Ramis Alonso dedicó hace años un bello librito al jesuíta aragonés, y la influencia que ha dejado en el escritor mallorquín ha sido profunda y es bien visible y benéfica.

El libro lleva un breve y elogioso prólogo de Michele Federico Sciacca, en el que se ensalza la íntima compenetración entre la pluma y el pensamiento que hay en Ramis Alonso. Según Sciacca, en opinión muy certera también a nuestro entender, el libro de Ramis Alonso expresa una confianza esencial, pero sin optimismo, y una *insicuritas*, pero sin pesimismo.

La doctrina que respira este libro está inspirada en el espiritualismo cristiano, en una fe en la inteligencia servida más allá de cualquier formalismo lógico.

A. LÓPEZ NAVARRO.

FERRABINO, Aldo: *Le vie della storia*, Firenze (Sansoni), 1955, 234 págs.

Aldo Ferrabino presidió el X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en Roma el pasado septiembre. Es decir, él tiene una autoridad y reputación muy grande en el campo de las Ciencias Históricas. Convertido católico, profesor de Historia en la Universidad de Roma, profundo conocedor de la cultura clásica y moderna, escritor de pulso ardiente, ha publicado recientemente el libro, muy sugestivo y original, que anunciamos aquí.

Los caminos de la Historia son un recorrido por el mundo de las diversas culturas en que se ha manifestado el quehacer histórico del hombre. El autor nos eleva a una esfera trascendente de los acontecimientos. Su misma definición del hombre y de la Historia: "como un amor de vida eterna", muestra la visión metafísico-religiosa que tiene de la Historia y de su actor principal creado.

Naturalmente, un pensador de esta elevación tenía que darse la mano con San Agustín. Y, en efecto, en el último capítulo: *La Religión de la Historia*, pide su luz al autor de la *Ciudad de Dios*: "Quisiera intentar *pro virili parte* dar en el centro de la inteligencia histórica, según San Agustín. Hace muchos años que busco este centro de inteligencia histórica y me agradaría entreverla en la selva agustiniana".

San Agustín sufrió en cuerpo y alma toda la angustia del problema de la Historia, que para él se identificaba con el problema del mal, el cual parece anular la soberanía y la bondad de Dios en el mundo. Las más dolorosas interrogaciones del tiempo de San Agustín estremecen también el aire de nuestro tiempo: el sentido de la Historia, su desenvolvimiento y unidad, su meta última, el problema del hombre, del acaso, de la paz y de la guerra, de la salvación, de los decretos de Dios.

A cuestas con el mismo dolor, Aldo Ferrabino contempla con ojos agustinianos la oscuridad de nuestro tiempo. "Se ha discutido y se discute entre los intérpretes para decidir si se debe hablar más correctamente de una filosofía de la Historia o de una teología de la Historia en San Agustín. A mí me parece que podemos prestar a San Agustín las dos, la primera sustancia en la segunda. Pero el mismo Santo nos ha invitado a buscar en él más bien "la religión de la Historia", como redención de la Historia: *Non aliam esse philosophiam et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobis communicent.*

Esta religión es la que salva y perdona. "Digamos por lo mismo que la religión agustiniana de la Historia se identifica con la religión del perdón."

La verdadera luz de la Historia viene de la escatología. "Si yo quisiera escoger peligrosamente entre tantas la palabra de San Pablo en más íntima conso-

nancia con la de San Agustín (del Agustín mayor), me aventuraría a citar éstas decisivas: *Seminatur corpus animale: surget corpus spirituale*. En la Historia se siembra, la fe es la mies. Sembrador y cosechador es Cristo. En pasión, resurrección y Espíritu."

He aquí la visión cristiana de la historia: siembra oscura, dolorosa maduración, y cosecha en gozo y gloria eterna.

VÍCTOR MASINO.

FERNANDEZ, P. Ianuarius, O. R. S. A.: *Bullarium Ordinis Recollectorum Sti. Augustini*. Roma, 1954, XIV-606 págs.

El R. P. Procurador General de la Orden de Recoletos de San Agustín nos ofrece en este primer volumen del *Bullarium* de la misma Orden el fruto de sus largas vigilias y de sus prolongadas investigaciones en los diversos archivos que contenían los documentos que por primera vez ofrece a la luz pública el autor. La obra presente se debe al interés repetidas veces manifiesto en los Capítulos Generales de los Agustinos Recoletos de recoger toda la documentación que había sobre los orígenes y desarrollo de la Orden, y también la labor infatigable, a veces en tiempos muy difíciles, del P. Jenaro, autor del libro *De figura iuridica Ordinis Recollectorum S. Augustini*.

No se trata sencillamente de una colección—bien abundante, por cierto—de documentos. Aparte del trabajo que todo esto representa, la obra nos ofrece al mismo tiempo un valiosísimo instrumento para comprender las orígenes de la Orden de Agustinos Recoletos, que nace precisamente alentada y como concebida por una figura tan ilustre como Fr. Luis de León. La obra abarca desde el año 1570 hasta 1623. El autor, en el prólogo nos promete al menos otros tres volúmenes; pero, como dice él mismo (p. XIV), en la investigación histórica difícilmente se llega a la cima. Esperamos que el P. Jenaro, gran investigador, sea uno de los que nos puedan ofrecer una cosa perfecta.

No podemos por menos de regocijarnos al tener en las manos una obra de este estilo y de tal importancia. Felicitamos cordialmente al autor por el primer volumen del *Bullarium*, obra indispensable para comprender perfectamente los orígenes, la evolución y aun las razones históricas de la Recolección Agustiniana, aparecida dentro de la provincia de Castilla como una necesidad común de un grupo de religiosos.

O. R.

San Agustín y la Espiritualidad Cristiana, 1955.

Con este título ha publicado la *Revista de Espiritualidad*, de los PP. Carmelitas Descalzos, un número extraordinario, Homenaje a San Agustín en el XVI centenario de su nacimiento, 354-1954, en el que se agrupan nueve estudios sobre San Agustín y su dimensión en la vida espiritual.

Abre el número el P. Nazario de Santa Teresa con un artículo titulado "San Agustín, manantial de Europa". Hay en el artículo del P. Nazario algunas frases de aguda penetración y la glosa del tema revela un claro sentido de la influencia de los hombres y de las doctrinas. "Si Santo Tomás ha dado a la Historia—nos dice—comentaristas de sus obras, San Agustín—añade—ha producido obras como las de Santo Tomás." A pesar de cierta aparente fluidez de expresión, el P. Nazario se muestra agudo, certero y buído. Es una observación digna de meditación la que estampa a renglón seguido: "Nadie como el autor de la *Ciudad de Dios* ha inspirado más soluciones". Y la palabra "soluciones" cobra una singular intención. El artículo esclarece en qué sentido San Agustín es manantial de Europa, de la verdadera Europa.

A este artículo siguen otros trabajos notables del P. Lope Cilleruelo sobre "La influencia de San Agustín en la espiritualidad cristiana hasta la Edad Media"; del P. Victorino Capánaga, sobre "San Agustín y la espiritualidad moderna"; del P. Alberto de la Virgen del Carmen, sobre "Presencia de San Agustín en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz". A estos Estudios históricos siguen los Estudios Doctrinales: del P. César Vaca, sobre "La experiencia religiosa en San Agus-

tín"; del P. Enrique del Sagrado Corazón, acerca de "Oración y contemplación en la teología espiritual de San Agustín"; del P. Urbano del Niño Jesús, sobre "Ensayo sobre los dones del Espíritu Santo en la Espiritualidad Agustiniana"; del P. Segundo de Jesús, acerca de "Las pasiones en la concepción agustiniana de la vida espiritual"; del P. Román de la Inmaculada, sobre "La Sagrada Escritura como fuente de vida espiritual, según San Agustín".

En resumen, un volumen de cerca de 200 páginas sobre aspectos concretos del pensamiento de San Agustín, estudiados por firmas de renombre en la especialidad y que honran a una Revista.

A. LÓPEZ NAVARRO.

Contribución Española a una Misionología Agustiniana, Burgos, 1955, 206 págs.

Con este título ha reunido el Secretariado de Semanas Misionológicas del Instituto Español de San Francisco Javier para Misiones Extranjeras, de Burgos, la colección de trabajos agustinianos presentados a la VII Semana intensiva de orientación misionera, celebrada en Burgos del 8 al 14 de agosto de 1954, dedicada al Obispo de Hipona con motivo del XVI centenario de su nacimiento (354-1954).

El libro se abre con un prólogo-presentación del Excmo. Sr. Arzobispo de Burgos, Dr. D. Luciano Pérez Platero, alma y espíritu de estas ya internacionalmente famosas Semanas. Sigue la Carta de S. S. Pío XII a los Superiores Generales de las distintas ramas de Padres Agustinos. Se copia también la Carta de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide sobre la VII Semana Misional. A continuación se recogen los trabajos, o un resumen de ellos, presentados en las distintas sesiones de la Semana, y constituyen un material interesante y valioso sobre aspectos doctrinales de la teología misionera de San Agustín. A estos trabajos antecede una crónica de la Semana redactada por el infatigable secretario de las mismas, Dr. César Ruiz Izquierdo, y una Bibliografía Misional sobre San Agustín, seleccionada por el P. Isacio Rodríguez, O. E. S. A.

Los trabajos de los que se hace mención, exposición o resumen son los siguientes: Del P. Félix García, sobre "Una Semana Misionológica en honor de San Agustín"; del P. Pedro de Leturia, acerca de "Las Coordenadas de la Historia Universal en la historiología de San Agustín"; del P. Lope Cilleruelo, "El misterio de la conversión del África al catolicismo"; del P. César Vaca, "Estudio psicológico de San Agustín proselista. Sus tres crisis de Milán (filosófica, moral y religiosa). Triunfo de la Gracia. Visión de Hostia (384-388)"; del P. Vincenzo Monacchino, S. J., acerca de "El pensamiento de San Agustín sobre el empleo de la fuerza política al servicio de la Religión"; del P. Serafín Prado de la Virgen de Valvanera, acerca de "El tema misional en la predicación de San Agustín"; del P. José Zameza, S. J., sobre "En la galería de grandes misionólogos, autorretrato epistolar (San Agustín)"; del P. Victorino Capánaga, acerca de "Algunos aspectos de la antropología agustiniana"; del P. Ramiro Flores, sobre "Condiciones y sentido de la Teología misionera de San Agustín"; del P. Gregorio Armas de la Purísima Concepción, sobre "Las virtudes y la salvación de los infieles según San Agustín"; del Excmo. y Rvdmo. Monseñor Juan Pedro Zarranz, Obispo de Plasencia, acerca de "Las luchas donatistas ofrecieron a San Agustín coyuntura magnífica para sentar las bases de teología misionera"; del P. Isacio Rodríguez, sobre "El catecumenado en la disciplina de África según San Agustín"; del Profesor Luis Morales Oliver, sobre "La espiritualidad en la obra de San Agustín", y finalmente, del P. Carlos del Río, sobre "La Mariología en las obras de San Agustín: absoluta pureza de María en la mente de San Agustín". Un índice alfabético de materias corona este volumen de más de 200 páginas de apretada doctrina.

Lamentamos que el espacio de que disponemos no nos permita dar cuenta del contenido de cada estudio, aunque las firmas son lo suficientemente expresivas del valor y mérito de cada trabajo. Séanos, sin embargo, permitido añadir que este volumen encierra una síntesis de la doctrina misionera de San Agustín, y que la Semana en que se leyeron los trabajos constituyó un nuevo éxito de organización, seriedad y altura, que ha sido mantenido creciente.

A. LÓPEZ NAVARRO.

GIUSSO, Lorenzo, *Vico en la Filosofía del Barroco*, Murcia (Aula), 1955. (Colección "Aula de Ideas", núm. 8), 304 págs.: 40 ptas.

Entre los filósofos de la Historia ocupa Juan Bautista Vico un lugar eminente. Entre los libros sobre Juan Bautista Vico, filósofo de la Historia, el de Lorenzo Giusso se presenta con características singulares, que es necesario y aleccionador destacar. Con Vico ha acontecido de manera extraordinaria lo que de los autores clásicos dijo un ironista, es decir, que pueden ser citados sin necesidad de haberlos leído. Y, en efecto, Vico es tan pobre en lectores como rico en exhibiciones filosóficas, literarias e históricas.

La obra del profesor Giusso sobre Juan Bautista Vico—*La Filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*—data de 1943. La segunda edición italiana es inminente, con muy ligeras variaciones. La versión española está hecha sobre la primera, pero teniendo en cuenta las observaciones del autor, y enriquecida con un epílogo destinado y escrito teniendo en cuenta a lectores españoles.

Para que el lector de esta reseña crítica entre con pie derecho en la lectura del libro, si se decide a estudiarlo, o para que sepa a qué atenerse, convendrá que conozca las razones que han motivado la edición española. No ha sido solamente la excelencia de la obra comentada, con ser bastante poderosa esta excelencia, sino también las circunstancias que concurren en Lorenzo Giusso. En realidad, pues, se trata de actualizar la presencia de Vico y de su visión de la Historia entre nosotros, que apenas si contamos con dos títulos sobre él, y la de mostrar la agudeza crítica y el estilo rozagante, noble y cargado de significaciones de Lorenzo Giusso. Porque Giusso es, en Italia, uno de los escritores más penetrantes y eruditos, habiendo puesto de continuo su pluma al servicio elegante y limpio de presentar autores, figuras y temas españoles. Desde los estudios sobre los orígenes de nuestro teatro hasta un bello comentario a la poesía de Dionisio Ridruejo, desde Séneca a Ortega y Gasset, Lorenzo Giusso ha incorporado a la cultura italiana nuestros nombres como los de ejemplares europeos. Y como quiera que para Giusso ni la lengua alemana tiene secretos, ni la francesa, y mucho menos la italiana, su devoción por la cultura española se presenta en Italia como un tributo exigido y un reconocimiento de preeminencia.

Y vengamos a la obra que nos ocupa. Giusso, a lo largo de los cinco capítulos, va desarrollando la idea de Vico—la idea y las ideas—sobre el sentido de la especulación, de la Historia, de la filosofía, de la vida, de la cultura, y muy particularmente sobre la plasmación en el Derecho. El orden y la secuencia del criterio de Giusso para su obra, tal como aparece en castellano, es el siguiente. En primer lugar, se sitúa a Vico en la filosofía italiana. Fuera mejor decir en el espíritu de la filosofía italiana. Apresurémonos a advertir que por filosofía italiana se entiende no unas constantes especulativas e históricas, sino más bien el espíritu dominante de esas mismas especulaciones y ciertas tomas de posición que pudieran denominarse fundamentalmente críticas. No sé si me aparto mucho de la verdad si me atrevo a escribir, en trance de elegir una frase, que ese espíritu es el de la justificación de la tradición como actualidad crítica. Pues bien: Vico se presenta en esta filosofía como la "conciencia" de esta posición y su manifestación erudita y crítica, fijándola por así decirlo.

Giusso estudia después el elogio de la sabiduría, las oraciones inaugurales, el de "Antiquissima italorum Sapientia" concretamente, la idea del Derecho universal, el Derecho Romano, para concluir en una especie de recapitulación de motivos, y en una guía esencial bibliográfica.

Si aceptamos con Ferrater Mora, en el capítulo dedicado a Vico en sus "Cuatro visiones de la Historia universal", que la filosofía de la Historia de Vico es la "filosofía de los pueblos que se niegan a morir", nos explicamos mejor la importancia del estudio de Giusso, que parece conducido para explicar en las 300 páginas de su volumen las razones de esta voluntad de pervivencia histórica.

Merece señalarse, en la obra de Giusso, el continuo florecer de alusiones a la filosofía griega, a la jurisprudencia romana, a la patrística, preferentemente, como es obvio, a San Agustín, y a la filosofía y jurisprudencia renacentista y humanista. A veces, esta carga erudita está exigida por las expresiones viquianas—sobre todo la referencia a los romanos y a San Agustín—, pero otras veces es Giusso el que trae de mano propia la alusión para satisfacer la apertura del texto de Vico o para descubrir todo su alcance. Veces hay en que es la incontenible pluma de nuestro crítico la que parece regocijarse en este esplendor de riquezas plás-

ticas de estilo y doctrina, quedando las ideas incisas en un bajo relieve. Si a esto se añade la referencia a la concepción hebrea y providencialista que tanta importancia asume en la obra de Vico, se tendrá una somera indicación de lo que el estudio de Giusso sobre Vico puede representar.

Falta, digámoslo, cierto orden y severidad metodológica en la exposición, pero este defecto—que es, paradójicamente, defecto por sobreabundancia—queda compensado por la intromisión de nuevos motivos que, traídos como paréntesis, terminan por ser verdaderas intuiciones literarias, filosóficas y estéticas.

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO.

SCIACCA, Michele F., *La interioridad objetiva*. Murcia (Aula), 1955. (Colección "Aula de Ideas", núm. 5), 157 págs.: 40 ptas.

Con prólogo de Adolfo Muñoz Alonso, director de la Colección, y en versión del profesor Antonio García Martínez, aparece esta obra del ilustre profesor Michele Federico Sciacca, de la Universidad de Génova. Se trata de la obra que pudiéramos llamar clave del pensamiento del autor, ya que resume, esclarece e ilustra todo el inmenso despliegue ideológico del famoso escritor italiano.

En cuatro capítulos de denso contenido doctrinal, nos muestra el profesor Sciacca la originalidad de su sistema filosófico y su orientación histórica, haciendo en el primero de ellos un meticuloso estudio sobre el saber intuitivo y el conocer racional, que, partiendo del empirismo y pasando por el nominalismo y el escepticismo, rebasa a Kant y al idealismo trascendental, para llegar a la conclusión de que Rosmini ha sido el único que ha visto claro el problema, al llamar la atención sobre "la idea del ser", que, en su criterio, no precisa un "concepto", sino una "idea", planteando así el problema de un saber no racional, que es el fundamento de toda forma de conocer racional; es decir, de todo juicio, de todo concepto. Considerando que la "idea del ser" es objeto de la inteligencia y forma el saber intuitivo, fundamento de todo conocimiento racional, de toda voluntad moral y de todo sentimiento estético.

Al hablarnos del verdadero idealismo, desenmascara al racionalismo desde Descartes (al que hace resaltar su entronque con Aristóteles) y a Hegel, y nos pone de manifiesto que la analogía entre Dios y el hombre no se establece por la razón, sino por la inteligencia; que el valor de la persona humana radica en que es espíritu y no debe buscarse en la razón, en cuanto tal, que es capaz de renegar hasta de Dios que la esclarece, sino en la verdad que es el objeto del espíritu. No es divina la razón, sino la verdad. Dios no ha dicho (como Aristóteles y Hegel) "Yo soy la razón", sino "Yo soy la Verdad".

El capítulo intitulado "Interioridad objetiva", lo comienza haciendo la observación del carácter antropológico de la filosofía moderna y contemporánea, para entrar de lleno en el estudio de las "estructuras", que desarrolla con extraordinaria pulcritud, haciendo la perfecta distinción entre la concepción del hombre de la filosofía moderna y el que del hombre tiene la filosofía contemporánea, que le lleva a esa inquietud espiritual, tan manifiesta. Los puntos básicos de su sistemática los establece al aclarar y diferenciar los conceptos precisos de autoconciencia, interioridad, crítica, subjetividad inmanentista, etc., rebatiendo la postura crítica del racionalismo, del que dice: "no es una crítica de la razón, sino más bien la de todo cuanto es irreductible al conocimiento racional; el carácter absoluto y tajante de la razón, *dogmáticamente* erigido, se utiliza críticamente como la medida con la que todo debe medirse".

Orienta sus meditaciones en un sentido de profundidad, considerando que la interioridad y la crítica en el pensamiento moderno se han superficializado, al reducirse a lo mundano y terrestre, por lo que hay que reencontrarlas en su sentido de profundidad, y así se plantean estas preguntas, entre otras: ¿el análisis de la persona, es decir, de sus estructuras ontológicas, llevado hasta el fondo, mediante la "crítica" más exhaustiva y radical, deja al hombre únicamente en contacto consigo mismo en el aislamiento y la limitación, o bien lo relaciona con una Realidad de orden distinto, con el Otro absoluto y en virtud de la presencia de Éste con las otras realidades semejantes del mismo orden?; ¿por qué razón ha de atraerme el otro, si un valor o una verdad trascendente no nos liga, o nos une en la comunión espiritual?; ¿por qué debo respetarlo y amarlo?;

definiéndonos la interioridad como presencia de la verdad en el espíritu, implicando, por tanto, trascendencia, presencia de Alguien, que está en nosotros sin ser nosotros. Interioridad así concebida por él y que para distinguirla de la otra denomina "interioridad objetiva". Concepto que desarrolla en toda su profundidad, partiendo de Rosmini y comparándolo con Kant y con el idealismo trascendental. El "sentirse existir" adquiere así un sentido distinto, ya que adquiere un sentimiento del *yo*, como ser subsistente, siendo la conciencia refleja de ese sentimiento original, la conciencia del ser.

La conciencia de ser es conciencia del ser y no del aparecer; si no yo tendría conciencia del aparecer y no del ser. El valor y el sentido de la persona humana—nos dice—deben buscarse (y en esto estriba su consistencia) en la interioridad que hemos llamado objetiva, en la que el hombre se descubre a sí mismo y con él mismo, a Dios; deben buscarse y consisten en este depósito sagrado que Dios, al crearlo, ha puesto en él: la verdad. Pensar en la humanidad del hombre sin pensarla en su participación con el Ser, es primero aminorarla, luego despreciarla y por último aniquilarla.

El tercer capítulo es un sólido estudio crítico sobre el kantismo. Con una crítica serena y una visión agudísima del planteamiento de los postulados kantianos, descubre toda su estructuración al señalar que Kant aceptó dogmáticamente, del mismo racionalismo, la consideración de la metafísica y de sus problemas, bajo el ángulo matemático-científico. Para Kant se proscribe el saber metafísico, por no ser reductible a una forma de conocimiento científico; y en cambio Sciacca dice, agudamente, que precisamente por esto es por lo que es posible construir una metafísica, por su irreductibilidad a ciencia. Kant buscaba un "concepto" de Dios, sin pensar que Dios no es un concepto y que los objetos propios de la metafísica tampoco son conceptos, sin más, sino "ideas", aunque no en el sentido kantiano de la palabra. Hay, pues, que distinguir, siguiendo a Rosmini, estos dos conceptos: gnoseología = origen y formación de los conceptos; metafísica = origen y profundidad de la idea del ser. La metafísica es, pues, una investigación profunda referente a la naturaleza de la realidad espiritual, debiendo distinguirse, de conformidad con su objeto y con su problemática, de toda otra ciencia.

Finalmente, en el cuarto y último capítulo, nos hace un detenidísimo estudio de la autoconciencia, estudio que es fundamental para la concepción de todo su sistema, y que él analiza aquí en todas sus formas, incluso la teísta o teológica, que define como la autoconciencia del sujeto que participando de la luz interior de la verdad se sabe existir partiendo del Ser, que es la Verdad. Y al estudiar las tendencias de vivir del hombre contemporáneo, muy sutilmente encuentra estas dos: la de "vivir en el tiempo" y "vivir fuera del tiempo", las que considera consecuencia lógica del inmanentismo y del historicismo más integral, que conduce al materialismo, para concluir que el hombre no debe vivir "ni en el tiempo" ni "fuera del tiempo", sino "vivir el tiempo", porque el hombre no es algo que permanece en el tiempo, como el contenido en lo que contiene; ni un fantasma angustiado y desdeñoso que se consume a distancia, esperando que el encanto maligno cese y lo haga desaparecer, sino que el tiempo es instrumento de la experiencia del espíritu frente a los valores y a la verdad.

El Profesor Sciacca, tan conocido en el mundo filosófico español ya, gracias a las versiones castellanas de sus obras y a sus conferencias en nuestra Patria, nos da su pensamiento filosófico, perfectamente sistematizado y de una forma didáctica tan precisa, que no dudamos será éste uno de los libros de más aceptación entre el público de habla hispana, que tanto se interesa por la filosofía católica italiana contemporánea.

A. Sabater Sanz.

NOTICIAS

En el IV Congreso Tomista Internacional de Roma (13-17 de septiembre de 1955), inaugurado con la máxima solemnidad por el Sumo Pontífice, con un Discurso que reproducimos en estas mismas páginas, actuaron como relatores los R. P. Des Lauriers, O. P., de la Facultad Le Saulchoir; el P. Selvaggi, S. J., de la Pontificia Universidad Gregoriana; R. Francisco Grégoire, de la Universidad de Lovaina; la Profesora Vanni Rovighi, de la Universidad Católica de Milán, y el R. D. Jorge Giannini, del Pontificio Ateneo Lateranense. Entre los Profesores españoles presentes en las deliberaciones del Congreso figuraron Ramón Ceñal, S. J.; Salvador Cuesta, S. J.; Victorino Capánaga, O. R. S. A.; Manuel Mindán, José Ignacio Alcorta, Juan Roig Gironella, S. J.; Ismael Quiles, S. J. En nombre de los congresistas españoles habló en la sesión de clausura del Congreso el Prof. Adolfo Muñoz-Alonso.

* * *

El 17 de octubre de 1955 falleció en Madrid el ilustre pensador español, Catedrático jubilado de Metafísica de la Universidad de Madrid, D. José Ortega y Gasset. El influjo de su pensamiento ha sido excepcional en España y fuera de ella. Con excepción de algunos artículos y conferencias, su pensamiento está recogido en los seis volúmenes que componen sus *Obras Completas*, a las que hay que añadir algunos estudios posteriores, entre los que descuellan los dedicados a Velázquez, y otros trabajos inéditos.

* * *

Del 19 al 24 del pasado septiembre tuvo lugar en Oxford la Segunda Conferencia Internacional de Estudios Patrísticos. Dichas Conferencias están organizadas por la Christ Church, de Oxford, de las que es Secretario el Rvdo. Doctor Cross. Tienen por objeto el estudio y la comprensión de la Patrística en todas sus manifestaciones. Es digno de notarse el incremento que van adquiriendo dichas Conferencias. Este año han asistido más de 450 especialistas de todo el mundo, de entre ellos cerca de un centenar de sacerdotes católicos. La próxima Conferencia está proyectada para el año 1959, en la misma ciudad de Oxford.

* * *

En la Segunda Conferencia de Estudios Patrísticos de Oxford se ha prestado un interés especial a San Agustín. De entre los trabajos leídos en las sesiones de la Conferencia merecen destacarse los siguientes:

BERLINGER, R.: *Augustins Philosophie des Schönen.*
BOYER, Ch.: *La notion de nature chez S. Augustin.*
CAPELLE, B.: *Le Cas du Speculum biblique "Quis ignorat?" de S. Augustin.*
DIDIER, C. J.: *Le Baptême des Enfants chez S. Augustin avant et après Pélage.*
FORSTER, K.: *Sapientia. Begriff des Augustinus.*
GUÉRARD DES LAURIERS, M.: *Les Essais de Synthèse entre les deux Trilogies: mens, notitia, amor: memoria, intelligentia, voluntas.*
HERZ, M.: *Mirabile commercium bei Augustinus.*
HUBAUX, J.: *S. Augustin et l'incendie de Rome.*
HÜMPFNER, W.: *Observations on recent Criticism of the psichology of S. Augustine.*
LA BONNARDIERE: *Histoire de la Réflexion de Saint Augustin sur les Livres des Rois'.*
LAMBOT, C.: *Sermons de S. Augustin et Critique interne.*
MARROU, H. I.: *Civitas Dei-Civitas terrena, et le tertium quid.*
MICHELS, T.: *Relatio quae existit inter cultum et politiam teste S. Augustino De civitate Dei.*
NYGREN, G.: *The augustinian conception of grace.*
REARDON, B. M. G.: *The relation of philosophy to Faith in the Teaching of St. Augustine.*
SCHMAUS, M.: *Das Fortleben der augustinische Trinitätspsichologie bis zur Karolingischen Zeit.*

LIBROS RECIBIDOS

GOTTLER, Josef: *Pedagogía sistemática*. — Barcelona, Herder, 1955, 444 páginas.—120 ptas.

SCIACCA, M. F.: *San Agustín*.—Barcelona, Miracle, 1955, 498 págs.—150 pesetas. Tomo I.

MARROU, Henry: *Saint Augustin et l'augustinisme*. — París, Editions du Seuil, 1955, 192 págs.

O'MEARA, John J.: *The young Augustine*. — Londres, Longmans, 1954, XVI-216 págs.

CAPÁNAGA, Victorino: *Sant. Agostino*.—Turín, Società Editrice Internazionale, 1955, 220 págs.

GIUSSO, Lorenzo, *Vico en la filosofía del barroco*.—Murcia, Aula, 1955, 304 págs.—40 ptas.